Leo Strauss: de Nietzsche a Platón

Entre Escila y Caribdis

Óscar Mauricio Donato / Luciano Nosetto

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Universidad Libre

CLACSO

Leo Strauss: de Nietzsche a Platón

Entre Escila y Caribdis

Óscar Mauricio Donato
Luciano Nosetto

Universidad Libre, Bogotá, Colombia
Universidad de Buenos Aires, Argentina,
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

UNIVERSIDAD
LIBRE
Facultad de Filosofía

Donato, Óscar Mauricio

Leo Strauss : de Nietzsche a Platón entre Escila y Caribdis / Óscar Mauricio Donato, Luciano Nosetto. -- Bogotá : Universidad Libre, 2014.

104 p. ; 24 cm.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-8791-51-7

1. Strauss, Leo, 1899-1973 2. Filosofía política I. Nosetto, Luciano

320.01 SCDD 21

Catalogación en la fuente – Universidad Libre. Biblioteca

UNIVERSIDAD LIBRE

© 2014 Universidad Libre
Calle 8 No. 5-80
Tel.: 382 1000
Bogotá, Colombia
www.unilibre.edu.co

CLACSO

Secretario Ejecutivo: Pablo Gentili
Directora Académica: Fernanda Saforcada
Área de Producción Editorial y Contenidos Web
Coordinador Editorial: Lucas Sablich
Coordinador de Arte: Marcelo Giardino

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
EEUU 1168| C1101 AAx Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145/9505 | Fax [54 11] 4305 0875| e-mail clacso@clacso.edu.ar | web www.clacso.org

CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI)
Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

Instituto de Investigaciones
Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Primera edición: septiembre de 2014
Número de ejemplares: 500

ISBN: 978-958-8791-51-7

Diseño, diagramación e impresión:
Editorial Kimpres S.A.S.
PBX: 413 6884 • Fax: 290 7539
Bogotá, D.C., Septiembre de 2014

UNIVERSIDAD
LIBRE

DIRECTIVAS DE LA UNIVERSIDAD LIBRE

Víctor Hernando Alvarado Ardila
PRESIDENTE NACIONAL

Ricardo Zopó Méndez
VICEPRESIDENTE NACIONAL

Nicolás Enrique Zuleta Hincapié
RECTOR NACIONAL

Pablo Emilio Cruz Samboní
SECRETARIO GENERAL

Omeiro Castro Ramírez
DIRECTOR NACIONAL DE PLANEACIÓN

Antonio José Lizarazo Ocampo
CENSOR NACIONAL

Eurípides de Jesús Cuevas Cuevas
PRESIDENTE SECCIONAL BOGOTÁ

Raúl Enrique Caro Porras
RECTOR SECCIONAL BOGOTÁ

Rubén Alberto Duarte Cuadros
DECANO FACULTAD DE FILOSOFÍA

Oscar Mauricio Donato
DIRECTOR CENTRO DE INVESTIGACIONES

Índice

Presentación 9

Capítulo 1.
Leo Strauss y la enseñanza de Nietzsche **11**
por Luciano Nosetto

1. El problema de Nietzsche 17
1.1. Razón práctica 18
1.2. Razón teórica 20
2. La solución de Nietzsche 22
2.1. Filosofía 30
2.2. Religión 35
2.3. Moral 39
2.4. Política 44
3. El problema Nietzsche 53
4. La alternativa a Nietzsche 58

Capítulo 2.
Leo Strauss: ¿Nietzsche y Platón? **63**
por Óscar Mauricio Donato

1. Introducción: la inquina de Nietzsche contra Platón 63
2. Strauss el inventor de alguna filosofía platónica 66
2.1. La رباط (ribat) de Strauss 66
2.2. El amanecer de la رباط (ribat) de Strauss 70
3. Platón, encantador de encantadores de serpientes 71
4. El conflicto entre Platón y la poesía 74
4.1. La querella por la prudencia: entre Sócrates y Trasímaco 74
4.2. La querella con la poesía 77
5. Nietzsche, el platonismo de Diotima y Platón 79
5.1. Nietzsche frente a Platón: una reedición de la querella entre filosofía y poesía 82

6. La disputa Nietzsche-platonismo de Diotima 90
6.1. La disputa Nietzsche-Platón (leído por Strauss) en torno a las mentiras nobles 92
6.2. El ideal patricio y superior del filósofo 94
6.3. El arte de escribir 95

Referencias bibliográficas 97
Los autores 103

Presentación

Leo Strauss ha dado cuenta de la crisis de nuestra civilización, sosteniendo que el hombre occidental moderno ya no sabe lo que quiere. Esta desconexión contemporánea entre lo que el hombre sabe y lo que el hombre quiere equivale a la impotencia de la razón para asentar nuestras preferencias sobre fundamentos firmes. Si todas nuestras preferencias son relativas, si resulta imposible ordenar nuestras preferencias en función de criterios racionales o fundamentos firmes, el orden que nuestras preferencias adopten surgirá de la resolución y la gravedad con que se abrace cada una de ellas. El absolutismo resulta así la contracara del relativismo contemporáneo.

¿Cómo navegar en el estrecho definido por la Escila del absolutismo y la Caribdis del relativismo? Este es, sin dudas, el problema que define el horizonte de una civilización alcanzada por la crisis de la razón. En tiempo reciente, se ha acuñado el término *posfundacionalismo* en un intento por sortear estas orillas gemelas del fundacionalismo y el anti-fundacionalismo. Debería resultar evidente que ocultar un problema debajo de un rótulo ampuloso no equivale a resolverlo.

El intento de Leo Strauss por ganar claridad respecto del problema contemporáneo adquiere la forma de una interrogación de la obra de Friedrich Nietzsche. Según Strauss, es precisamente la crítica de Nietzsche a la modernidad la que puso en jaque a la razón moderna y estableció la alternativa entre el relativismo y el absolutismo que define nuestro horizonte civilizacional. Los dos capítulos que integran este libro apuntan a la restitución de esa interrogación straussiana. Dos son las conclusiones a las que se arriba. La primera de ellas sostiene que la crítica nietzscheana a la razón moderna queda presa de la moralidad cristiana, por lo que la alternativa contemporánea relativismo/absolutismo puede ser superada por vía de una crítica no cristiana a la razón moderna. La segunda conclusión sostiene que tal crítica no cristiana a la razón moderna puede encontrar cauce en la restitución árabe medieval de la enseñanza platónica relativa al arte de escribir.

Capítulo 1.

Leo Strauss y la enseñanza de Nietzsche

Luciano Nosetto

Es probable que ningún pensador contemporáneo haya insistido tanto como Leo Strauss en la crisis de la filosofía política y en los efectos de esta crisis sobre la civilización occidental moderna. La crisis de la filosofía política se manifiesta, en el decir de Strauss, en el hecho de que el hombre occidental moderno ya no sabe lo que desea, ya no puede distinguir con certidumbre mejor de peor, ya no cree que pueda conocer cuál es el orden social justo, el bueno o el mejor (2011a, p. 51). La crisis de la filosofía política aparece así como una crisis de la razón: el hombre occidental moderno sigue deseando esto o aquello, distingue todavía mejor de peor, compromete sus esfuerzos con lo que se le ocurre justo, bueno o mejor. La novedad es que no sabe, ni distingue con certidumbre, ni cree conocer por qué lo hace. Lo que en apariencia se presenta como un diagnóstico regional en torno a una disciplina académica entre tantas otras, muy pronto evidencia movilizar un cuestionamiento de carácter general: siendo la civilización occidental moderna cultivo consciente de la razón (Strauss, 2008a, p. 137-139), y dado que nuestra civilización se asienta en un horizonte cultural donde la razón es fuerza activa, la puesta en crisis de la razón implica la puesta en crisis de la civilización. Dicho con sencillez, el hombre occidental moderno no cree poder dar razones de sus preferencias, es relativista o nihilista –si es que el nihilismo consiste en la "incapacidad de asumir una postura en favor de la civilización y en contra del canibalismo" (Strauss, 2007a, p. 58).

No es excesivo decir que la comprensión de esta crisis en toda su profundidad y la adivinación de las alternativas posibles de su superación definen la obra y pensamiento de Leo Strauss. Siendo así, los esfuerzos de Strauss por enfrentar el relativismo contemporáneo se ven precedidos y, de alguna manera, prefigurados por los de Friedrich Nietzsche. Strauss dijo a

su respecto que "Nietzsche es el filósofo del relativismo: el primer pensador que enfrentó el problema del relativismo en toda su extensión y señaló el camino para superarlo" (2007b, pág.p. 77). Estamos obligados a conjeturar que la influencia de Nietzsche en la obra y pensamiento de Leo Strauss es incontrovertible.

Aquello que, sin embargo, se ha vuelto hace ya algún tiempo objeto de controversia es hasta qué punto puede decirse de Strauss que sea un discípulo o prosélito de la doctrina y enseñanzas de Nietzsche. Este es el tema de un artículo relativamente reciente de Daniel Tanguay (2011, pp. 315-349), en el que se revista y pondera el aporte de varios intérpretes y comentaristas que han propuesto la hipótesis de un Strauss nietzscheano. Con Tanguay, aprendemos que un conjunto muy heterogéneo de autores se han encontrado en la común hipótesis de un nietzscheísmo encriptado o cripto-nietzscheísmo en la obra de Strauss: Shadia Drury, Rémi Brague, Stanley Rosen y Laurence Lampert coincidirían en que, si bien Strauss conduce abiertamente una crítica persistente a Nietzsche, es posible así y todo indicar que veladamente Strauss acuerda en lo fundamental con la doctrina y enseñanzas nietzscheanas. No pretendo aquí remedar el artículo de Tanguay, magistral en calibre hermenéutico e imparcialidad de juicio. Tan solo quisiera señalar que este artículo tiene, entre otras, la virtud de dar a ver cómo el hecho de que esta hipótesis congregue perspectivas tan heterogéneas esconde un equívoco fundamental. Es que, a efectos de juzgar el nietzscheanismo o cripto-nietzscheanismo de Strauss, es necesario contar con una medida de claridad y, en lo posible, llegar a un acuerdo sobre lo que se entiende por nietzscheanismo. Como es evidente, toda proposición en torno al nietzscheanismo de Strauss supone una definición respecto de la doctrina y enseñanza de Nietzsche. Sin embargo, gracias al artículo de Tanguay, aprendemos que hay formas muy variadas, incluso antagónicas, de ser nietzscheano. Se nos permita un sobrevuelo, a efectos de un cuadro impresionista. Rémi Brague señala el nietzscheanismo de Strauss en su probidad intelectual, en su determinación a aceptar la verdad sin anteponer a su búsqueda la condición de que esta sea edificante o reconfortante. Tal como indica Brague, el mismo Strauss reconocía que esta devoción a la verdad era un tema nietzscheano (1986, pp. 259-260). Shadia Drury señala, por su parte, que Strauss es nietzscheano porque, al igual que Nieztsche, miente:

"… restaura la noción platónica de la mentira noble" (1988, p. 175), concibiendo al filósofo como aquel que "crea verdades" a efectos de "manipula[r] las opiniones, actitudes y sensibilidades del vulgo" (1988, p. 180). Laurence Lampert sostiene a su turno que Strauss, si bien nietzscheano, no lo es suficientemente cuando restaura las mentiras nobles, siendo que Nietzsche llama a su completa abolición (1996, pp. 167-168). Stanley Rosen, por último, indica el nietzscheanismo de Strauss en su aceptación de la imposibilidad de conocer la verdad acerca del todo y en la consecuente indiferenciación entre filosofía y poesía (2011, p. 307). Sin embargo, Rosen confiesa que la misma razón que nos permite sindicar a Strauss de nietzscheano (la confesa inaccesibilidad de lo "en sí") podría, dado el caso, permitirnos acusarlo también de kantiano (2003, p. 125). Llegados a este punto del debate, resulta imposible no estar de acuerdo con la hipótesis de que Strauss es "en algún sentido" discípulo de Nietzsche. La general aceptación de esta hipótesis ocurre, sin embargo, al precio de su significatividad.

Ganar una medida de claridad respecto del nietzscheanismo de Strauss supondría establecer cuál es la verdadera doctrina y enseñanza de Nietzsche, más allá de toda interpretación. Esto resulta imposible cuando recordamos la naturaleza profundamente elusiva y deliberadamente enigmática de la obra de Nietzsche. ¿Cómo es posible obtener una medida de claridad sobre este punto? Propongamos lo siguiente: Strauss sostuvo de manera consecuente el programa de una historia no historicista de la filosofía política (Strauss y Cropsey, 2004). Una historia de este tipo parte del supuesto de que, para criticar la doctrina y enseñanza de un gran pensador del pasado, uno debe comenzar por el intento de comprenderla tan bien como la comprendió su autor, tal como su autor quiso transmitirla. Solo tras un cabal esfuerzo de interpretación, se estaría en condiciones de pasar a la crítica. En el caso contrario, nuestra exposición sería "una discutible mezcla de interpretación y crítica", a medio camino entre la doctrina del pensador y nuestros propios prejuicios en torno a ella (Strauss, 2005, p. 45). Evitar este peligro implica evitar la tentación de comprender a un gran pensador mejor de lo que él se comprendió a sí mismo. Esto equivaldría, en nuestro caso, al imperativo de juzgar el nietzscheanismo de Strauss en virtud de la interpretación que el propio Strauss proveyó sobre Nietzsche. Solo tras haber considerado cuál es la interpretación que Strauss hace de la doctrina y enseñanzas de Nietzsche,

estaremos en condiciones de obtener una medida de claridad respecto de su nietzscheanismo[1]. Se objetará que la interpretación de Strauss es solo una entre muchas otras. Consideramos esta aparente objeción como una confirmación de nuestra proposición (Nietzsche, 2007b, af. 22; Strauss, 2008a, p. 249).

Al darnos a la tarea de exponer la interpretación straussiana de la doctrina y enseñanzas de Nietzsche, lo primero que constatamos es que esta exposición solo puede tener la forma de una reconstrucción. Es que la presencia de Nietzsche en la obra de Strauss es al mismo tiempo ubicua y episódica, persistente y alusiva. Esto puede explicarse parcialmente en el hecho de que Strauss no dedicó ningún trabajo mayor a pensadores alemanes (Smith, 2011, p. 351); o en el hecho de que, en lo esencial, su historia de la filosofía política se detuvo en la Revolución francesa (Manent, 1989, p. 338). Lo cierto es que, a lo largo de la obra de Strauss, proliferan referencias fragmentarias e incidentales, que pocas veces se extienden más allá de un párrafo y que, en varias oportunidades, parecieran funcionar a la manera de *reductionis ad Nietzscherum*. Sin embargo, la alta estima de Strauss por Nietzsche no es objeto de controversia. Ya desde sus escritos de juventud, Strauss insiste en la radicalidad y profundidad de la crítica de Nietzsche a la cultura y tradición occidentales (Strauss, 2002, pp. 31, 76, 93-94). Refuerza la importancia de Nietzsche para Strauss su confesión de haber sido en su juventud un lector furtivo de Schopenhauer y Nietzsche (1997, p. 460). Es famosa su carta a Karl Löwith del 23 de junio de 1935 en la que reconoce que, entre sus 22 y 30 años, se encontraba "poseído y hechizado" por Nietzsche, hasta el punto de creer palabra por palabra todo lo que suponía comprender. En esa misma carta, Strauss elogia el libro de Löwith sobre la doctrina del eterno retorno, indicando que, a pesar de no considerarse "para nada un especialista de Nietzsche", el libro le resulta de gran interés "al viejo nietzscheano que yo fui" (2001, pp. 208-210). De este modo, Strauss parece confesar hasta aquí que la comprensión de Nietzsche

[1] Se hace notar que, si bien este trabajo pretende contribuir a la interpretación del nietzscheanismo de Strauss, se pondrá aquí el acento en la manera en que Strauss contribuye a la comprensión de las enseñanzas de Nietzsche. Seguimos en este punto a Claudia Hilb (2005, p. 23).

le ha estado siempre vedada; su afición de juventud aparece justificada en su insuficiente comprensión de lo incomprensible de esta doctrina[2] .

En una carta también dirigida a Löwith pero de fecha muy posterior (19/07/51), Strauss procede a una generalización de su propia incomprensión de la doctrina de Nietzsche. Tras comentar la publicación de los seminarios de Martin Heidegger sobre el autor, y tras las debidas disculpas al mismo Löwith, Strauss evalúa que Nietzsche todavía no ha sido cabalmente comprendido por nadie, que nadie ha comprendido todavía la enseñanza de Nietzsche en sus puntos decisivos. Completa Strauss esta evaluación exclamando: "¡Ay, si el destino me diera la fuerza para exponer su pensamiento!" (2001, p. 219). Es inevitable la pregunta: ¿le dio el destino la fuerza para exponer el pensamiento de Nietzsche? Toda respuesta a esta pregunta habrá de vérselas con el único texto que Strauss dedicó por completo a Nietzsche, texto que constituye la solitaria excepción a un tratamiento por el resto episódico y alusivo. Se trata de su "Nota sobre el plan de *Más allá del bien y del mal*, de Nietzsche", terminada en 1973. Esta nota es, no solo en el sentido más evidente, la última palabra de Strauss sobre Nietzsche. Tras invocar al destino para exponer este pensamiento, Strauss escribe a Löwith: *"Moriatur anima mea morte philosophorum"* (–muera mi alma como mueren los filósofos).

¿Cuáles son estos "puntos decisivos" de la doctrina y enseñanzas de Nietzsche cuya comprensión, en el decir de Strauss, aún están pendientes? Según es posible reconstruir, esta insuficiente comprensión está asociada a la manera en que Nietzsche caracteriza la crisis de la tradición y la cultura occidental moderna y a la manera en que señala el camino para superarla. Aquello que permanece incomprendido es hasta qué punto la crítica de Nietzsche a la cultura occidental moderna es una crítica radical; y hasta qué punto la alternativa que Nietzsche señala logra liberarse de los supuestos o principios de la cultura que critica. Nuestra cultura occidental moderna está, en el decir de Strauss, transida y tensionada por la razón y la fe, por Atenas y Jerusalén, por las enseñanzas de la filosofía y las enseñanzas de la Biblia. Strauss pareciera sostener que todavía no ha sido suficientemente establecido hasta qué punto Nietzsche permanece en el interior de la tradición bíblica y, en particular, cristiana.

---

[2] Sobre las cartas entre Strauss y Löwith, cf. Rémi Brague (1986, pp. 259-260) y Daniel Tanguay (2011, p. 319).

Para contribuir a la comprensión de este "punto decisivo", es necesario comenzar dando cuenta de la caracterización que Nietzsche hace de la crisis que le es contemporánea, y de sus señalamientos respecto de las vías de una solución posible. En una ocasión, Strauss avanzó la distinción entre el "problema de Nietzsche y el problema Nietzsche" (2001, p. 208). Podemos identificar el "problema de Nietzsche" con el problema que el mismo Nietzsche enfrentó, el problema que Nietzsche se dio a sí mismo por objeto, desafío o desvelo. El "problema Nietzsche", por su parte, podría ser identificado con el problema que Nietzsche representa para nosotros, el problema que Nietzsche nos genera, el problema al que Nietzsche da lugar. En esta línea, tenemos suficientes razones para sostener que el "problema de Nietzsche" es el problema del relativismo (Strauss, 1953, p. 26; 2007b, pp. 77-78; 2007c, pp. 332-333; 2007d, pp. 96-97; 2008c, pp. 54-55); el "problema Nietzsche", en cambio, es el problema del fascismo (Strauss, 1959, pp. 54-55; 2007d, pp. 85-86; 2008a, pp. 147-149; 2011a, pp. 65-66). Esto es, Nietzsche habría enfrentado como nadie los desafíos del relativismo contemporáneo, señalando el camino de su superación; camino que habría conducido, sin embargo, al fascismo. Dejemos, entonces, que esta secuencia ordene la exposición que sigue. En primer lugar, expondremos la caracterización que Strauss provee del problema de Nietzsche, a saber, del vínculo entre Nietzsche y el relativismo contemporáneo. Posteriormente, consideraremos la caracterización straussiana del "problema Nietzsche", a saber, del vínculo entre Nietzsche y el fascismo.

A efectos de la transición entre un problema y otro, nos demoraremos en la "solución de Nietzsche" (Strauss, 1959, p. 40). El tratamiento de la solución de Nietzsche demostrará ser algo más que una demora. La exposición de Strauss sobre la solución nietzscheana al relativismo interesa al núcleo del trabajo que a continuación se lee. Y esto por tres razones. En primer lugar, porque la transición entre el "problema de Nietzsche" y el "problema Nietzsche" solo se hace inteligible a partir de la cabal comprensión de la solución señalada por Nietzsche. En segundo lugar, porque la solución de Nietzsche haría también inteligible en toda su profundidad el nudo que ata al relativismo contemporáneo con el fascismo, y que caracteriza nuestra civilización y su crisis. En tercer lugar, porque –como veremos– la solución de Nietzsche constituye el tema del único artículo que Strauss dedica plenamente

al autor. La exposición de la solución de Nietzsche no tendrá entonces la forma de una reconstrucción con base según fragmentos dispersos, sino la forma de un comentario, de una lectura apegada al texto de Strauss. Solo tras haber comprendido el problema de Nietzsche, la solución de Nietzsche y el problema Nietzsche, estaremos en condiciones de responder a la pregunta de quién es el Nietzsche de Strauss. Hecho esto, indicaremos en Strauss los elementos que podrían contribuir a una crítica y posible superación de la doctrina y enseñanzas de Nietzsche. Una definición cabal respecto de la deuda de Strauss con Nietzsche y de su nietzscheanismo solo será posible tras haber considerado cuánto se aleja la alternativa straussiana de la de Nietzsche.

1. El problema de Nietzsche

Strauss da cuenta del problema de Nietzsche en una variedad de comentarios y referencias que nos obligan a hacer un esfuerzo de reconstrucción. Establezcamos el siguiente punto de partida: Nietzsche erige una protesta general contra el proyecto de la modernidad, una protesta contra la civilización moderna. La civilización, en el decir de Strauss, consiste en el cultivo o cultura consciente de la humanidad; esto es, en la consciencia de la cultura a la que pertenece el hombre en tanto que tal, y en el cultivo de esa cultura humana o humanismo. Según Strauss, la humanidad del hombre debería encontrarse en lo que es común a todos y en lo que define las metas hacia las que los hombres tienden; –la humanidad del hombre demuestra ser su racionalidad (2007a, pp. 55-56). Civilización equivale entonces al cultivo activo de la razón. El hombre activa su razón cuando intenta comprender todo lo posible y cuando intenta regular el comportamiento humano; la razón es activa como búsqueda del conocimiento verdadero, como ciencia, como razón teórica; también es activa como búsqueda del orden social justo, como moral, como razón práctica (2008a, pp. 137-139). Podemos decir, siguiendo a Strauss, que Nietzsche protesta contra la civilización moderna porque protesta a un tiempo contra la razón teórica y la razón práctica. Strauss sentencia que "la crítica al racionalismo moderno o a la creencia moderna en la razón que Nietzsche llevó a cabo no puede ser desestimada u olvidada" (2011a, p. 65).

1.1. Razón práctica

La crítica de Nietzsche a la creencia moderna en la razón se nos aparece primero como una protesta moral, como una protesta ante el relajamiento y corrupción moral que caracteriza a la modernidad. En términos de Strauss, esta protesta moral equivale a una protesta ante la contracción del horizonte moral operada por la filosofía política moderna[3]. Siguiendo a Strauss, nos es posible caracterizar esta contracción del horizonte moral moderno a partir de dos consignas fundamentales: la primera es el rechazo al idealismo de la filosofía política premoderna y el llamado a rebajar las aspiraciones morales para conducir una reflexión moral y política realista. La segunda consigna es la de abandonar una actitud de mera contemplación ante la naturaleza y proceder a su conquista, en la fe de que la naturaleza, la fortuna o el azar pueden ser conquistados para beneficio del hombre. Ambas consignas (el rebajamiento de la virtud y la conquista de la naturaleza) tienen su origen en Maquiavelo. La consecuencia del rebajamiento de la virtud se hizo visible en el reemplazo de la ley natural por los derechos del individuo, operado por Thomas Hobbes. La consecuencia de la conquista a la naturaleza se hizo visible en la concepción avanzada por Francis Bacon de una ciencia natural moderna al servicio del poder y el progreso humanos. El énfasis cruzado en los derechos individuales y en la creencia en una conquista progresiva de la naturaleza trazó una parábola desde la preocupación por la autoconservación hasta el elogio de las comodidades de la vida, la acumulación ilimitada y el egoísmo ilustrado. Así, la contracción del horizonte moral inaugurada por Maquiavelo dio lugar a un proyecto y a un objetivo civilizador asentado en la eliminación de la desigualdad y el sufrimiento, en el alivio de la condición humana, en la mayor felicidad para el mayor número (Strauss, 1953, pp. 1-2; 2006a, p. 12).

Strauss indica que, así como Glaucón elevó sus protestas contra la ciudad de los cerdos, así como Rousseau elevó sus protestas contra el relajamiento y corrupción del siglo del gusto, asimismo, Nietzsche elevó sus protestas contra el relajamiento y corrupción del siglo de la industria (2008a, p. 128). En lo esencial, esta protesta sostenía que la civilización es inconciliable con las

[3] Esta contracción del horizonte moral moderno debe considerarse en el interior de la contracción del horizonte de la filosofía política operada por Maquiavelo (Hilb, 2005, pp. 35-38).

exigencias fundamentales de la vida moral. La vida moral implica pasión, tensión, sacrificio, deber, sublimidad; el proyecto civilizador apunta al interés, la comodidad, la acumulación, el egoísmo. Strauss repone la descripción de Nietzsche de la Europa del siglo XIX:

> La lectura de la plegaria matutina había sido reemplazada por la lectura del diario de la mañana: no todos los días lo mismo, el mismo recordatorio del deber absoluto y del destino elevado del hombre, sino cada día algo nuevo, sin recordatorio del deber ni del destino elevado; la especialización, saber cada vez más acerca de cada vez menos; la imposibilidad práctica de concentrarse en las muy pocas cosas esenciales de las que depende por completo la integridad del hombre; la especialización compensada por una falsa universalidad, el estímulo de todo tipo de intereses y curiosidades sin verdadera pasión, y el peligro de un filisteísmo universal y un conformismo rastrero (2007d, p. 86).

La protesta moral de Nietzsche se identifica, en la sociedad industrial de masas, con el triunfo del "movimiento democrático" (2008b, p. 258), orientado hacia el alivio de la condición del hombre y la mayor felicidad para el mayor número. Estos objetivos, que Strauss por su parte identifica con la civilización moderna *tout court*, destruyen para Nietzsche la atmósfera en el interior de la cual todo lo elevado y sublime es posible. El "filisteísmo universal" y el "conformismo rastrero" definen una sociedad en la que ha triunfado la moral del último hombre, del "hombre más bajo y decadente, el hombre de la manada sin ideales ni aspiraciones, pero bien alimentado, bien vestido, bien albergado, bien medicado por médicos ordinarios y psiquiatras" (2011a, p. 64; 2005, p. 256). De este modo, la crítica de Nietzsche a la civilización moderna demuestra alcanzar por igual a la democracia liberal y a las alternativas socialistas y comunistas. Strauss señala que Nietzsche cuestionó el comunismo con igual o mayor profundidad que el liberalismo; el proyecto comunista aparecía como la consumación del objetivo civilizador moderno, como la plena igualación y extrema degradación del hombre.

1.2. Razón teórica

En su protesta moral contra la civilización moderna y la moral moderna, Nietzsche puede ser el objetor más furibundo, pero no fue ni el primero ni el único. En líneas generales, podría decirse que su crítica a la civilización moderna es heredera del "movimiento de pensamiento y sentimiento iniciado por Rousseau" e identificado con el romanticismo (2011a, p. 62). Sin embargo, la protesta moral de Nietzsche dio lugar a un clima cultural que superó el horizonte de la modernidad rousseauniana. Dijimos ya que la protesta de Nietzsche contra la razón es una protesta contra la razón práctica y la razón teórica, contra la moral y la ciencia, contra la concepción moderna de lo justo y la concepción moderna de lo verdadero. Si hasta aquí hemos visto cómo su crítica de la razón práctica resulta irrestricta y total, veremos ahora cómo su crítica de la razón teórica resulta, para Strauss, insuperable.

La crítica de la razón teórica en Nietzsche adquiere la forma de una protesta contra la falta de sentido histórico de los filósofos (1959, pp. 54-55; 2011a, p. 63). Hemos dicho que Strauss identifica a Nietzsche como "el filósofo del relativismo", como el primero en enfrentar el problema del relativismo en toda su extensión (2007b, p. 77). Nietzsche enfrentó el relativismo en la forma de historicismo. La crítica de Nietzsche a las inconsecuencias del historicismo demostrará ser letal para la verdad teórica. Dos preguntas siguen: ¿en qué consiste el historicismo? ¿En qué, la crítica nietzscheana?

Sumariamente: Strauss identifica el historicismo con el "descubrimiento de la historia", esto es, con el descubrimiento de la variedad y mutabilidad de las concepciones de lo verdadero y lo justo. Este "descubrimiento" fue obra de los conservadores de la escuela histórica. Contra los principios abstractos y universales de 1789, estos eminentes conservadores del siglo XIX reaccionaron, afirmando la importancia de tradiciones históricamente arraigadas y la significatividad de los principios que de ella derivan. El historicismo surge entonces como reacción ante los efectos disolventes de la apelación a derechos naturales, proponiendo en cambio el recurso a la evidencia histórica como fuente de principios de justicia y bien (1953, pp. 12 y ss.). Muy pronto, sin embargo, este historicismo demostró ser un "historicismo ingenuo": si toda concepción de lo verdadero y lo justo depende

de su situación histórica, si todo pensamiento es hijo de su tiempo, ¿qué tipo de concepción y pensamiento es aquel que sostiene que todo es histórico? La concepción o pensamiento historicista se exceptúa a sí mismo de su propio veredicto: muy pronto, el historicismo se mostró contradictorio y absurdo (1953, p. 25). Hegel proveyó por un tiempo una solución al problema teórico planteado por el historicismo: concilió la historicidad de todo pensamiento con la posibilidad de una verdad trans-histórica. Hegel mostró que la verdad filosófica, teórica, trans-histórica es compatible con la historicidad de todo pensamiento solo a condición de que se acceda a un momento histórico absoluto, a una culminación del proceso histórico, a una cima desde la cual se puedan observar el proceso histórico en su conjunto y la racionalidad subyacente que preparó para el momento absoluto. El fin de la historia, el momento absoluto de la historia, permite conciliar así la idea de la historicidad de todo pensamiento, la idea de que cada filósofo es hijo de su tiempo, con la idea de la verdad filosófica, con la posibilidad de un conocimiento de validez teórica y trans-histórica (1959, p. 54; 2007b, pp. 77-78; 2007d, p. 95). Strauss indica que el pensamiento posterior a Hegel abandonó la idea de un fin de la historia, pero siguió sosteniendo la creencia ahora infundada en el progreso.

Fue Nietzsche quien señaló las inconsecuencias del historicismo. Al abandonar la idea de una consumación histórica, los hombres del siglo XIX se vieron ante una alternativa. Los más superficiales siguieron creyendo, ahora sin fundamento, en una racionalidad histórica que conducía hacia el progreso indefinido de la humanidad. Los más profundos no podían dejar de constatar que esta creencia en el progreso no era más que un principio históricamente delimitado, sin garantía alguna de validez trans-histórica. El mismo decurso histórico podría demostrar en el futuro el carácter provisional y provincial de ese principio. Pero esta objeción muy pronto demostró alcanzar todo principio y valor humanos. La historia demuestra que todo aquello que, para los hombres, es valioso, elevado, digno de merecer esfuerzos y sacrificios, no es más que un conjunto de prejuicios infundados y condenados a perecer (2007b, pp. 77-78). La historia se convierte así en un espectáculo fascinante para los espíritus superficiales y desesperante para los espíritus profundos: "una red sin sentido, tejida por aquello que los hombres hicieron, produjeron y pensaron en igual medida que por el azar inmoderado –un

relato contado por un idiota–" (1959, p. 18). La consecuencia del relativismo historicista es el nihilismo. El análisis teórico que demuestra la historicidad y relatividad de todo pensamiento humano torna la vida humana imposible, porque destruye la atmósfera protectora en el interior de la cual la vida humana, la cultura y la acción, es posible. Strauss describe la alternativa a la que se enfrentó Nietzsche en los siguientes términos:

> A efectos de conjurar el peligro para la vida, Nietzsche pudo elegir uno de dos caminos: pudo insistir en el carácter estrictamente esotérico del análisis teórico de la vida –esto es, restaurar la noción platónica de las mentiras nobles– o bien pudo negar la posibilidad de la teoría propiamente dicha, y así concebir al pensamiento como esencialmente al servicio o dependiente de la vida o el destino (1953, p. 26).

De modo que, ante el problema del relativismo, Nietzsche tenía a su alcance dos posibilidades. La primera consistía en ocultar esta lección de la historia, reservarla para una enseñanza esotérica o entre líneas, y conducir exotéricamente una enseñanza edificante, unas nobles mentiras que proveyeran una ilusión reconfortante, un mito generador de vida. La segunda alternativa, en el decir de Strauss, consistía en dar la espalda a la teoría, en negar la posibilidad de todo conocimiento de validez trans-histórica, y en enraizar todo conocimiento en la vida y el destino. Asumir esta segunda alternativa implicaba abandonar toda creencia en la razón teórica. Sostiene Strauss que "si no el mismo Nietzsche, en todo caso sus sucesores adoptaron la segunda alternativa" (1953, p. 26; Kennington, 2011, p. 251). En lo que sigue, intentaremos comprender el sentido de la alternativa adoptada por Nietzsche y los efectos de la adopción de esa alternativa. Para ello, nos detendremos en el único texto que Strauss dedica a la comprensión de la doctrina y enseñanzas de Nietzsche.

2. La solución de Nietzsche

En lo que sigue, se lee un comentario del texto de Leo Strauss. Indiquemos antes las hipótesis a la base de nuestra interpretación. En primer lugar, es sabido que Strauss identifica y conduce un arte o técnica de escritura,

orientada a decir cosas diferentes a diferentes lectores. Esta técnica tiene por objeto transmitir a un tiempo dos enseñanzas: una enseñanza exotérica, manifiesta en la superficie del texto y a todos accesible; y una enseñanza esotérica, sugerida entre líneas y accesible solo a quienes demuestren esfuerzo y talento en detectarla (Strauss, 2009, pp. 29-47). Uno podría legítimamente esperar que Strauss emplee en su texto sobre Nietzsche un arte de escritura de este tipo. Sin embargo, una primera lectura del texto permite dudar de estas expectativas: es que la nota de Strauss sobre Nietzsche es de tal complejidad, que resulta en principio difícil identificar cuál es la enseñanza superficial, cuál es la enseñanza que Strauss pone a disposición de todos, cuál es la enseñanza exotérica. Alguien podría argumentar a contrario y describir con claridad la enseñanza superficial del texto; pero ese alguien sabría que su descripción es fruto de un arduo y profundo trabajo de interpretación. Lo superficial no debería demandar tal trabajo de profundización, debería estar disponible en la superficie. Podría volver a objetarse que, de abandonar la hipótesis de una estructura exotérica, deberían darse razones que expliquen la multiplicidad de referencias deliberadamente ambiguas y enigmáticas que Strauss siembra a lo largo de su texto. Contra esta objeción y estas evidencias, sostenemos la siguiente hipótesis de lectura. La nota de Strauss sobre el libro de Nietzsche *Más allá del bien y del mal* presenta dos tipos de dificultades, a saber: 1) dificultades asociadas a la correcta interpretación de Strauss y 2) dificultades asociadas a la doctrina y enseñanzas del propio Nietzsche. Al observar la manera en que Strauss distribuye en el interior de su texto las "ambigüedades", "problemas", "enigmas" y "dudas" respecto de la enseñanza de Nietzsche, es posible indicar que esas ambigüedades no están allí para dificultar y hacer trabajosa la interpretación del texto de Strauss, no están allí para ser resueltas por el lector perfecto: más bien Strauss da a ver por medio de estas ambigüedades las dificultades inherentes a la doctrina y enseñanzas del mismo Nietzsche.

"Nota sobre el plan de *Más allá del bien y del mal*, de Nietzsche" es el único texto en que Strauss aborda de manera directa, temática y sistemática el pensamiento de Friedrich Nietzsche. También es cronológicamente el último texto de que se tenga registro en el que Strauss menciona a Nietzsche. Entre el 6 de octubre de 1971 y el 24 de mayo de 1972, Strauss dictó un seminario

en Saint John's College sobre *Más allá del bien y del mal* [4]. Promediando el seminario, comenzó a escribir esta nota. La redacción del texto ocupó entre el 18 de marzo de 1972 y el 12 de febrero de 1973 (Lampert, 1996, pp. 10-12). Fue terminado pocos meses antes de la muerte de Strauss. El texto fue publicado ese mismo año en el tercer volumen de la revista *Interpretation*. Strauss dejó instrucciones para incluirlo también en la compilación *Estudios de filosofía política platónica* (Pangle, 2008, pp. 11-12, 43-44).

Esto último es lo primero en llamar nuestra atención. ¿Por qué una nota sobre la obra de Nietzsche habría de incluirse en una compilación de filosofía política platónica? Nietzsche, ¿filósofo político platónico? Uno tendería a pensar que para responder a esta pregunta de manera definitiva es necesario tener claridad respecto del significado y alcance que Strauss concede a la doctrina de Platón y a lo platónico. Suspendamos el juicio en este punto, para indicar una ambigüedad que antecede: que esta nota sea parte integrante de unos estudios de filosofía política platónica no necesariamente implica que su objeto o materia pertenezca a la filosofía política platónica: bien se podrían estar conduciendo en Strauss unos estudios platónicos sobre materias no platónicas, bien se podrían estar conduciendo unos estudios a la manera de Platón sobre doctrinas que incluso podrían ser abiertamente antiplatónicas (Pangle, 2008, pp. 43-44).

De alguna manera, Strauss dedica los primeros párrafos de su nota a introducir a Nietzsche en el horizonte platónico. Es que, desde el comienzo, Strauss erige a Platón como modelo, parámetro o contraste para evaluar a Nietzsche. Los primeros tres párrafos[5] de la nota están dedicados a caracterizar la obra de Nietzsche en función de criterios de forma y estilo. Allí se dice que *Más allá del bien y del mal* es "el más hermoso de los libros de Nietzsche" (2008b, p. 245). Strauss sugiere que el mismo Nietzsche podría haber estado de acuerdo con esta caracterización: si bien este libro no le resultaba su obra más profunda, más perfecta en el lenguaje ni más preciada en lo personal, lo cierto es que Nietzsche reconocía que esta obra había sido

[4] El audio de las clases de este seminario ha sido recientemente puesto a disposición por el Centro Leo Strauss de la Universidad de Chicago. http://leostrausscenter.uchicago.edu/.

[5] Seguimos aquí la sugerencia de Laurence Lampert de analizar el texto de Strauss a partir de la numeración de sus párrafos (Lampert, 1996, pp. 187-205). Se hace notar que la traducción de Amorrortu disponible une los párrafos 2 y 3 (Strauss, 2008b, p. 246). El tercer párrafo del original inglés se corresponde con la última oración del segundo párrafo de la traducción al español.

conducida con el mayor "refinamiento en la forma, en la intención, en el arte de callar" (2008b, p. 246). Con esto, Strauss da a ver que, en términos formales y estilísticos, *Más allá del bien y del mal* presenta tal refinamiento en la escritura que remeda o recuerda a los diálogos de Platón. Esto le alcanza a Strauss para indicar que Nietzsche *"platoniza"* (2008b, p. 246).

Strauss introduce un fuerte contrapunto con esto último al indicar que, al mismo tiempo que *"platoniza"*, Nietzsche se presenta en este libro como el furibundo antagonista de Platón. Sin embargo, en lo que sigue, Strauss se dedica a relativizar, a enrarecer este abierto antiplatonismo de Nietzsche. Este enrarecimiento procede según una compleja maniobra. En primer lugar, Strauss señala que *Más allá del bien y del mal* es el único libro en cuyo prefacio original se remarca lo *"errado"* y *"dogmático"* del platonismo. En particular, Strauss recuerda las dos invenciones platónicas denunciadas por Nietzsche en el prefacio, a saber: el *"espíritu puro"* y el *"bien en sí"*. A estas agrega una tercera invención platónica, no mencionada por Nietzsche, a saber: la idea de que los dioses, al ser sabios, no filosofan; la idea de que solo quienes están entre la ignorancia y la sabiduría pueden filosofar, porque aman la sabiduría sin tenerla y se esfuerzan por alcanzarla; la idea, en suma, del eros filosófico. De este modo, las invenciones platónicas ascienden a tres: el espíritu puro, el bien en sí, el eros filosófico. A continuación, Strauss nos hace ver que Nietzsche también recusaría esta tercera invención platónica dado que, para él, los dioses también filosofan (aforismo 295)[6]. De este modo, Nietzsche aparece como el perfecto antagonista de Platón, como aquel que recusa una a una las tres invenciones platónicas. A partir de aquí, Strauss comienza a desarmar este perfecto contrapunto. Lo hace obligándonos a dudar de nuestra interpretación de Platón, por vía de una insistencia en el arte de escribir platónico. Es cierto que Platón avanza en *El Banquete* (203e-204a) la opinión de que los dioses no filosofan; filosofar es buscar el conocimiento; los dioses conocen ya, por ende no filosofan. Platón deposita esta opinión en boca de Diotima. ¿Pero es Diotima depositaria de la opinión de Platón? ¿No sostiene Teeteto (en Teeteto, 151d1-2) que percibir es conocer; que, por ende, no solo los dioses conocen? ¿Quién es más autorizado portavoz

[6] Todas las referencias a obras de Nietzsche se dan en el cuerpo del texto, entre paréntesis. Aclaramos también que nos ha parecido conveniente limitar nuestras referencias a Nietzsche a aquellos aforismos que hayan sido explícitamente referidos por Strauss en su nota.

de Platón? ¿Diotima o Teeteto? ¿No es Sócrates el portavoz *par excellence* de las opiniones de Platón? (Strauss, 2006a, págs.pp. 79-80) ¿Y no sugiere Sócrates en *Sofista* (216b5-6) que los dioses filosofan? En tal caso, ¿cuál es la opinión de Platón? ¿La que pone en boca de Diotima, de Teeteto o de Sócrates? Esta sospecha respecto de la tercera invención platónica alcanza a las dos primeras: ¿realmente creía Platón en el espíritu puro y en el bien en sí? ¿Puede identificarse a Platón con las opiniones de los personajes de sus diálogos? Con estas preguntas, Strauss nos conduce a enrarecer y suspender nuestro juicio respecto de la verdadera doctrina de Platón, y a considerar los problemas de escribir los pensamientos. Llegados a este punto, Strauss da a ver las coincidencias entre Nietzsche y Platón: cualquiera sea su verdadera doctrina, lo cierto es que para ambos la escritura filosófica es un problema. En el decir de Platón, la "debilidad del logos" hace a la verdad renuente a la escritura (*Carta* VII, 341c-d, 342e-343a); o, en el decir de Nietzsche, una cosa son los "pensamientos"; otra, los "pensamientos escritos y pintados" (aforismo 296). A partir de estas consideraciones, podemos decir que una cosa es cierta o otra, incierta. Es incierto que las dos o tres flechas lanzadas por Nietzsche alcancen efectivamente el cuerpo de Platón y no el de alguno de sus personajes. Es cierto que tanto Nietzsche como Platón son conscientes de las dificultades de la escritura, y consecuentes con estas dificultades. Esto implica que podemos tener certidumbre sobre el platonismo de Nietzsche, pero no podemos tener certidumbre sobre su antiplatonismo; podemos decir, en suma, que Nietzsche es ciertamente platónico e inciertamente antiplatónico.

Antes de proseguir con la línea del argumento de Strauss, es necesario que nos demos algunas consideraciones sobre el título del texto. "Nota sobre el plan de *Más allá del bien y del mal*, de Nietzsche" es un título de una sobriedad y parquedad probablemente insuperables. Laurence Lampert ha llamado la atención, sin embargo, sobre la ambivalencia de la primera palabra: tanto en el original inglés como en castellano, *"nota"* remite al sustantivo que vale por apunte, reseña, escrito; como al verbo *"notar"* conjugado en la segunda persona del modo imperativo. Siguiendo la sugerencia de Lampert, Strauss nos diría desde el título que este se trata de un texto de entidad relativa (una nota) en el que, sin embargo, se nos llama a advertir (a tomar nota) del plan de *Más allá del bien y del mal.* Strauss insistiría así en el hecho de que, bajo la apariencia de una colección aleatoria de aforismos

inconexos, este libro tiene un orden lúcido y coherente, una articulación tal vez no evidente a primera vista, un plan que gobierna la lógica de sucesión de los aforismos y de su agrupamiento en capítulos. Pero la voz "*plan*" tiene también su ambivalencia: es que "*plan*" no solo tiene el sentido de estructura, orden lúcido, secuencia y articulación coherentes; "*plan*" también remite a intención, propósito, objetivo. ¿Qué acepción prevalece aquí? Strauss vuelve una y otra vez sobre el hecho de que el libro de Nietzsche está gobernado por un orden lúcido y una estructura coherente. Sin embargo, hay razones para pensar que también se nos llama a advertir el objetivo e intención de Nietzsche en la escritura de su libro. Precisamente, Strauss dedica el quinto párrafo de su texto a considerar la intención de Nietzsche a la base de este libro, el plan de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*. La intención del libro es, dice Strauss, la de brindar un "preludio para una filosofía del futuro"[7], disponiendo a espíritus libres para el advenimiento de unos nuevos filósofos y de una filosofía de nuevo tipo. Toda filosofía del pasado yace por el suelo; sus prejuicios persisten, sin embargo, arraigados en nuestros espíritus; alcanzar una disposición para la filosofía del futuro exige liberar el espíritu de los prejuicios heredados. Strauss vuelve sobre el carácter significativo del título y subtítulo del libro de Nietzsche, haciéndonos ver que este libro llama a los espíritus a liberarse, alcanzando una disposición espiritual que esté más allá de las distinciones morales caducas, más allá del bien y del mal, y predisponiéndose al advenimiento de los filósofos del futuro, a la manera de sus heraldos y precursores. Strauss indica que la diferencia entre los espíritus libres y los filósofos del futuro no es clara. Tal vez los espíritus libres sean más libres que los filósofos del futuro; tal vez, a los espíritus libres competa la tarea de la inmoralidad, la de estar más allá del bien y del mal, mientras que los filósofos del futuro traigan consigno nuevas valoraciones y distinciones morales. En principio, esto parece ser así. Strauss se limita a sugerir esta posibilidad. De tal manera, Strauss hace tres cosas: provee una interpretación del título y subtítulo del libro de Nietzsche, explicita la intención en la base de esta obra y distingue el tema primario del libro en su conjunto, a saber: la filosofía.

En el siguiente párrafo, el párrafo 6, Strauss se dedica a explicitar el plan de *Más allá del bien y del mal*, entendido ahora en el sentido de la

[7] Tal, el subtítulo del libro de Nietzsche.

estructura que gobierna el orden y la secuencia de los capítulos del libro. Indica que el libro consta de 9 capítulos, entre los que resalta el capítulo 4, "Sentencias e interludios". Este capítulo, ubicado cerca del centro de la obra, se distingue de los demás por no indicar un tema en su título y por constar de aforismos breves. Estas particularidades indican, para Strauss, que este capítulo funciona como capítulo interruptor, dividiendo el libro en dos partes. La primera parte (capítulos 1 a 3) trata de la filosofía y la religión; la segunda parte (capítulos 5 a 9) trata sobre moral y política. El tema principal del libro, tomado en su conjunto, es el de la filosofía. De modo que la segunda parte trata sobre la relación de la filosofía con la moral y la política, esto es, de la filosofía y la ciudad. Strauss arranca de la disposición estructural del libro una sugerencia de fuerte peso doctrinario: en Nietzsche, la relación o alternativa entre filosofía y religión sería más fundamental que la relación o alternativa entre la filosofía y la ciudad. Explicitada esta estructura y jerarquía, Strauss dedica el resto del texto a una presentación sistemática y ordenada de la línea argumental del libro. Los capítulos 1 y 2 ("Los prejuicios de los filósofos" y "Los espíritus libres"), dedicados específicamente a la filosofía, son tratados conjuntamente por Strauss en los párrafos 7 a 9. El capítulo 3 ("La esencia religiosa") ocupa los párrafos 10 a 15. De esta manera, Strauss cubre el tratamiento de la primera parte del libro, dedicada a la alternativa filosofía –religión (párrafos 7 a 15). Los párrafos 16 y 17 se dedican al capítulo interruptor. El resto del artículo se dedica a la segunda parte del libro, relativa a la moral y la política (párrafos 18 a 38). El capítulo 5, "Para una historia natural de la moral", ocupa los párrafos 18 a 27; los párrafos 28 a 38 se ocupan de los restantes capítulos políticos según la siguiente distribución: capítulo 6, "Nosotros los doctos" (párrafos 28 a 30); capítulo 7, "Nuestras virtudes" (párrafos 31 a 36); capítulo 8, "Pueblos y patrias" (párrafo 37); capítulo 9, "¿Qué es aristocrático?" (párrafo 38).

Alternativa	Tema	Capítulo	Párrafos
Filosofía/ religión	Filosofía	1. Los prejuicios de los filósofos	7-9
		2. Los espíritus libres	
	Religión	3. La esencia religiosa	10-15
Interludio		4. Sentencias e interludios	16-17
Filosofía/ ciudad	Moral	5. Para una historia natural de la moral	18-27
	Política	6. Nosotros los doctos	28-30
		7. Nuestras virtudes	31-36
		8. Pueblos y patrias	37
		9. ¿Qué es aristocrático?	38

En la presentación que a continuación se lee, seguiremos el hilo argumental de Strauss que, como hemos visto, pretende corresponderse con el orden de los capítulos del libro de Nietzsche. Esto implica detenernos en cuatro temas jerárquicamente articulados y estructurados: filosofía, religión, moral y política. En el primer caso, el de la filosofía, Strauss nos hace ver que Nietzsche opera con un esquema de tres tiempos: considera, en primer lugar, los prejuicios de la filosofía del pasado; describe, en segundo lugar, la libertad del espíritu que debe movilizarse para deshacerse de estos prejuicios; y abre, por último, la consideración de la filosofía del futuro. Ahora bien, al pasar de la filosofía a la religión, notamos que Strauss repone la misma maniobra. La misma serie de tres tiempos se repite en el tratamiento de la religión: en primer lugar, se considera la religión hasta el presente; se delinea en segundo lugar el ateísmo contemporáneo; se abre, por último, a la consideración de la religiosidad del futuro. Lo mismo respecto del tratamiento de las cuestiones morales: una historia de las moralidades del pasado deriva en la constatación de la predominancia contemporánea de la moral del rebaño; se erige entonces un llamado al inmoralismo que dispone, finalmente, para la moral superior de los líderes del futuro. La última serie se refiere al tema político, considerando homólogamente la autonomía

del rebaño y la actual repulsa a esa autonomía como preparación para el advenimiento de una nueva aristocracia. De modo que a la serie de los temas tratados de manera secuencial por el libro acude una segunda serie en tres tiempos, que considera la situación hasta el presente, los desafíos de la situación presente, y la disposición para el futuro. El texto de Strauss –y, de estar Strauss en lo cierto, el libro de Nietzsche también– forma una serie de series, un cuadro, un plan.

Alternativa	**Tema**	**Pasado**	**Presente**	**Futuro**
Filosofía/ religión	Filosofía	Filósofos del pasado	Espíritus libres	Filósofos del futuro
	Religión	Teísmo	Ateísmo	Religión del futuro
Interludio				
Filosofía/ ciudad	Moral	Moral del rebaño	Inmoralismo	Moral superior
	Política	Autonomía del rebaño	Historicismo	Hombre complementario

2.1. Filosofía

Strauss considera en sus párrafos 7 a 9 los capítulos de *Más allá del bien y del mal* específicamente dedicados a la filosofía, esto es, los dos primeros capítulos del libro. Sin demasiados rodeos, el texto de Strauss nos confronta con la "proposición fundamental" de Nietzsche, que es a su vez la "doctrina comprensiva" del libro en su conjunto, doctrina según la cual "la vida es voluntad de poder y nada más" (aforismo 36). Strauss nos precave de la tentación de identificar esta proposición fundamental de Nietzsche con una afirmación inexaminada o arbitraria. Si bien indica que Nietzsche comienza el libro presentando su doctrina de la voluntad de poder de manera escueta, por no decir dogmática (aforismos 9, 13, 22 y 23), Strauss señala que en el aforismo 36 ocurre la demostración de esta doctrina, presentando Nietzsche su razonamiento con intransigente probidad intelectual y encantadora jovialidad. Dice Strauss que, en este aforismo, Nietzsche

> … expresa, de la manera más directa e inequívoca que sea compatible con su intención, el carácter particular de su proposición fundamental, de acuerdo con la cual la vida es voluntad de poder o, vista desde dentro del mundo, es voluntad de poder y nada más. (2008b, p. 248)

Al releer esta frase, notamos que Strauss identifica la proposición fundamental de Nietzsche (la voluntad de poder), pero atenúa esta proposición mediante dos caracterizaciones. En primer lugar, se dice que Nietzsche expresa el "carácter particular" de esta proposición "de la manera más directa e inequívoca que sea compatible con su intención". Esto es, si Nietzsche es indirecto y equívoco en la presentación de su doctrina, lo es intencionalmente. En segundo lugar, se dice que la vida es voluntad de poder si es "vista desde dentro del mundo". Para desbrozar el sentido que tiene la doctrina de la voluntad de poder y el sentido que tiene atenuar esta doctrina mediante esta doble caracterización, nos hacemos tres preguntas: ¿en qué consiste la doctrina de la vida como voluntad de poder? ¿Qué sentido deberíamos darle al que la vida sea voluntad de poder bajo condición de ser "vista desde dentro del mundo"? ¿Qué sentido darle al que Nietzsche tenga la intención de ser indirecto y equívoco en este punto?

En primer lugar, entonces: ¿en qué consiste la doctrina de la voluntad de poder? En el primer aforismo en que menciona la voluntad de poder (aforismo 9), Nietzsche distingue vida de naturaleza. Según este aforismo, la naturaleza es indiferente e incierta, carece de medidas, de intenciones, de miramientos; la naturaleza, repone Strauss, "es por completo caótica y sin sentido". Nietzsche afirma que la vida, en cambio, es evaluar, preferir, limitar, diferenciarse; y se pregunta qué sentido podrían tener los llamamientos a "vivir según la naturaleza". ¿Cómo podría vivirse según la indiferencia de la naturaleza? Vivir según la naturaleza –dice Nietzsche– no es más que un embuste de palabras; lo que en realidad sucede bien lo ejemplifican los estoicos: mientras ellos simulan leer embelesados el canon de su ley en la naturaleza, lo que de hecho hacen es prescribir e incorporar a la naturaleza su propio ideal y su propia moral, trasladar a la naturaleza un orden y sentido a imagen de la stoa; conducir una gigantesca y eterna glorificación del propio ideal, y llamarlo *"naturaleza"*. Que la vida sea voluntad de poder implica que la vida no tiene un orden o sentido naturales; que todo orden y

sentido tiene su origen en la vida misma, en actos creativos, producto de la voluntad de poder. Que la vida sea voluntad de poder implica que aquello que llamamos *"naturaleza"* es la atmósfera, perspectiva, apariencia o error que la vida se da a sí misma para escapar de la indiferencia de la naturaleza. La filosofía aparece así como la más espiritual voluntad de poder: "… consiste en prescribir a la naturaleza qué es o cómo debería ser" (aforismo 9).

En segundo lugar, ¿qué significa que la vida sea voluntad de poder si es "vista desde dentro del mundo"? En su aforismo 3, Nietzsche indica que todo pensar consciente está transido y guiado por los instintos, que el pensamiento de filósofos y hombres de pueblo está conducido por exigencias fisiológicas, por apetitos y pasiones. Strauss sostiene que, dando esto por supuesto, Nietzsche conduce en el aforismo 36 su demostración de la doctrina de la voluntad de poder: si todo pensamiento es efecto de nuestro mundo de apetitos y pasiones, si todo nuestro pensamiento tiene su guía en nuestros instintos, si debemos asumir que nuestros instintos están siempre ya "dados" en nuestro pensamiento, ¿por qué no hacer el intento de suponer que todo lo restante, que todo aquello sobre lo que pensamos, que vida orgánica y mundo mecánico están por igual transidos por la misma causalidad de los instintos? La conciencia del método llama en este caso a una economía de principios: no aceptar varias especies de causalidad hasta que no se haya agotado, hasta que no se haya llevado a su límite el intento de bastarse con una sola. De proceder con este experimento, habría que suponer que el mundo es la concurrencia ubicua de los instintos en su intento de prevalecer los unos sobre los otros, esto es: el mundo es voluntad de poder. De esta manera, sería posible evitar el recurso a un mundo verdadero o natural que funja de garantía de inteligibilidad de nuestro mundo; este mundo abigarrado de los instintos, los apetitos y las pasiones tiene su propia inteligibilidad; este mundo, "visto desde dentro" se vuelve "inteligible" como voluntad de poder.

Finalmente, estamos en condiciones de responder nuestra tercera pregunta. Si Nietzsche es equívoco e indirecto en su presentación es porque asume de manera deliberada el carácter "problemático, tentativo, tentador e hipotético" de su proposición (2008b, p. 250). Asume los problemas que asisten a toda interpretación y procede a la demostración de su proposición fundamental sin abandonar su carácter de supuesto, de hipótesis, de expe-

rimento. Nietzsche parece haber advertido, dice Strauss, que el mundo en sí, el texto, la naturaleza es inaccesible. Todo pensamiento que dé orden y sentido a la naturaleza lo hace desde la propia impronta, desde los propios instintos, apetitos y pasiones. Esto conduce a un cierto antropocentrismo de la verdad: pero, si es cierto que el hombre es la medida de las cosas (aforismo 3, fin), es cierto también que ni la conciencia (aforismo 3), ni el alma (aforismo 12), ni el cogito (aforismo 17), ni la intencionalidad (aforismo 32) constituyen la medida del hombre; -más bien, al hombre asiste una psicología desmultiplicada en la variedad de unos impulsos que se esfuerzan por prevalecer. Strauss indica a su vez que este antropocentrismo es transmoral. Esto quiere decir que la interpretación (aforismo 22), el error (aforismo 24), la ficción, la apariencia (aforismo 34) constituyen la atmósfera protectora al en el interior de la cual la vida es posible y, por ende, interpretación, error, ficción, apariencia son valiosos para la vida. Que este antropocentrismo sea transmoral implica que la verdad amenaza lo valioso para la vida, que la opinión de que la verdad es valiosa es un prejuicio moral (aforismo 34), que la verdad no es un valor en sí (aforismo 35), que la verdad, en suma, no es "atractiva, digna de ser amada, dadora de vida" (2008b, p. 248) sino letal: constatar que la naturaleza es caótica y sin sentido, constatar que no hay orden ni sentido para la vida, que todo orden y sentido son producto de la voluntad de poder; -todo esto puede ser verdadero pero es pernicioso, morboso, demoledor para la vida.

En este punto, Strauss indica que los enunciados o sugerencias de Nietzsche son deliberadamente enigmáticos. Nietzsche rechaza el prejuicio de los filósofos del pasado según el cual la verdad es atractiva, digna de ser amada, dadora de vida, postulando al contrario que la verdad es letal. Y, sin embargo, hace el máximo esfuerzo por quebrantar este poder letal de la verdad: "… sugiere que la verdad más importante, más general –la verdad respecto de todas la verdades–, es dadora de vida" (2008b, p. 248). Un mismo enigma asiste al antropocentrismo de la verdad: Nietzsche insiste en que la verdad no es un texto disponible para ser descubierto, sino una interpretación conducida por los instintos, los apetitos, las pasiones. Sin embargo, esta verdad respecto de todas las verdades parece no ser una interpretación, parece no ser una creación humana. Strauss se pregunta si

el que la verdad sea antropocéntrica y transmoral es una interpretación o constituye el hecho fundamental.

Finalmente, Strauss considera el aforismo 37. Allí indica que, tras haber presentado su razonamiento en torno a la doctrina de la voluntad de poder, Nietzsche introduce lo que parecería ser una pregunta inevitable de parte de aquellos lectores familiarizados con su pensamiento: "¿Cómo? ¿No significa esto, para hablar de manera popular: está refutado Dios, pero no el diablo–?". Pregunta a la que Nietzsche responde: "¡Al contrario! ¡Al contrario, amigos míos! Y, ¡qué diablos!, ¡quién os obliga a vosotros a hablar de manera popular!". Strauss interpreta este pasaje, afirmando que la doctrina de la voluntad de poder es "en cierto modo una reivindicación de Dios" (2008b, p. 250). Esta sentencia escueta, por no decir dogmática, de Strauss nos pone en la obligación de interpretar el aforismo de Nietzsche por cuenta propia. Strauss se limita a indicar que la doctrina de la voluntad de poder es "en cierto modo" una reivindicación de Dios; esto equivale a decir que "en cierto modo" no lo es. El aforismo de Nietzsche también presenta una relativización similar: hablando a la manera popular, la doctrina de la voluntad de poder refuta a Dios; hablando de manera no popular, sucede todo lo contrario. ¿Podemos decir que la doctrina de la voluntad de poder refuta al Dios popularmente conocido, al Dios del habla popular, al Dios judeocristiano, para reivindicar una divinidad no popular, una divinidad de nuevo tipo? Tal vez podamos extender esta refutación de Dios a toda garantía objetiva que pretenda brindar un orden y sentido trascendentes a la vida. En tal caso, lo que la doctrina de la voluntad de poder refuta es la idea de una naturaleza divina, garante de orden y sentido, buena en sí misma, previa a toda creación humana. Ahora bien, ¿qué decir respecto de la divinidad de nuevo tipo que esta doctrina reivindica? Habrá que considerar en este punto lo concerniente a la religión.

Antes de pasar al tratamiento de Strauss y Nietzsche en torno a la religión, unas consideraciones generales respecto de lo que antecede. En su reposición de los capítulos de *Más allá del bien y del mal* relativos a la filosofía, Strauss se desplaza dentro de un esquema escandido en tres tiempos. En primer término, parte de la identificación de los prejuicios de los filósofos del pasado: a saber, la concepción moral de la verdad, la idea de una verdad atractiva, digna de ser amada, dadora de vida; la idea también

de una naturaleza ordenada y plena de sentido, que puede ser descubierta como un texto. Seguidamente, indica la imprescindible crítica de estos prejuicios como tarea de los espíritus libres: la naturaleza es caótica y sinsentido, todo orden y sentido es una interpretación, una apariencia, un error, un producto de la humana voluntad de poder; no hay texto que descubrir; la verdad más general, la verdad respecto de todas las verdades, es letal porque destruye la atmósfera protectora en el interior de cual toda vida es posible. Pero, finalmente, a estas doctrinas sucede un tercer momento que se corresponde con la filosofía del futuro: la verdad respecto de todas las verdades parece ser dadora de vida, parece ser moralmente edificante; el carácter antropocéntrico de la verdad parece no ser obra del hombre; el hecho de que no haya texto natural por descubrir, el hecho de que todo texto sea una interpretación parece ser ahora un hecho fundamental. Al leer a Strauss, se tiene la impresión de que Nietzsche es claro con respecto a los prejuicios del pasado, es claro con respecto a la necesidad de liberarse de esos prejuicios, pero no es claro con respecto a la doctrina futura que habría de suceder a esta liberación. Strauss insiste en esta falta de claridad al indicar con precisión y economía de palabras las "dudas", "enigmas", "ambigüedades" de Nietzsche, y al resistirse a la tentación de resolver estas dudas, enigmas o ambigüedades de manera concluyente. Strauss se limita así a constatar los albures de la filosofía del futuro, sin arrogarse la competencia que sería necesaria para emitir un juicio concluyente con respecto a las proposiciones de Nietzsche. Tal vez esta sea la única actitud consistente con un libro que tiene la intención de preparar la liberación de los espíritus, purificarlos con respecto a los prejuicios acumulados, disponerlos para ser heraldos y precursores de unos filósofos del futuro. De ser así, *Más allá del bien y del mal* consistiría en lo esencial en un llamado a los espíritus libres a disponerse para el futuro, un señalamiento y un anuncio de una filosofía por venir que, juzgada desde la situación presente, nos es todavía incomprensible.

2.2. Religión

Strauss dedica los párrafos 10 a 15 al capítulo 3 de *Más allá del bien y del mal*, "La esencia religiosa". Con estas consideraciones, pretende cubrir el tratamiento que Nietzsche tributa a la religión y a la religiosidad. De

seguir las indicaciones de Strauss, este tratamiento se descompone en tres tiempos: por un lado, se considera la religión hasta el presente; por otro, se anticipan los rasgos de la religión del futuro; entremedio, se elaboran las razones para el ateísmo contemporáneo, concebido este último como una fase de transición. Strauss se pregunta si podría el ateísmo pertenecer a los espíritus libres, siendo así que cierto tipo de no ateísmo, cierto tipo de religiosidad corresponde a los filósofos del futuro. "Esta ambigüedad –se responde Strauss– es esencial al pensamiento de Nietzsche; sin ella, su doctrina perdería su carácter de experimento o tentación" (2008b, p. 252). De este modo, Strauss describe el tratamiento de la religión en Nietzsche recurriendo a una maniobra idéntica a la empleada en la reposición del tema de la filosofía: el ateísmo contemporáneo constituye una liberación de los espíritus respecto de la religión del pasado, pero este ateísmo no es la última palabra, sino que prepara el advenimiento de una nueva religiosidad, cuyos principios escapan a nuestra intelección. Nos detendremos en cada una de estas etapas.

Strauss recupera la descripción nietzscheana de la religión hasta el presente, haciendo notar la disposición de los aforismos en el capítulo 3. El blanco predilecto y predominante de Nietzsche evidencia ser el cristianismo, que ocupa la mayor parte del capítulo. Strauss hace ver que la crítica al cristianismo es interrumpida en dos oportunidades: primero, por un aforismo que considera la teología griega (aforismo 49); después, por un aforismo dedicado al Antiguo Testamento (aforismo 52). Strauss indica que Nietzsche ensalza en igual medida a la teología griega y al gran estilo del Antiguo Testamento, al tiempo que denuesta al cristianismo: de esta manera, sugiere que "Atenas y Jerusalén" funcionan como modelos para juzgar el fenómeno cristiano. Strauss señala que hubo un tiempo durante el cual el teísmo fue posible y, aunque falso, "fue cierto, esto es, poderoso, dador de vida" (2008b, p. 251). En el transcurso, el teísmo perdió su poder, se volvió morboso y decadente.

El ateísmo contemporáneo es producto del teísmo; constituye el último peldaño en la escalera de la crueldad religiosa. La devoción por lo divino implica el sacrificio de lo preciado, lo consolador, lo saludable: implica actos de crueldad en la forma de sacrificios humanos (de los primogénitos, por caso); implica actos de crueldad en la forma del sacrificio ascético de los

propios instintos; implica una crueldad que finalmente conduce al sacrificio del Dios mismo, al sacrificio de Dios ante la piedra y a la adoración de la piedra, la nada, la estupidez, la ley de gravedad. Strauss indica que, si bien el ateísmo contemporáneo implica un paso adelante respecto de la degradación y la decadencia del cristianismo –respecto de aquello que Lucrecio llamó *"foeda religio"* y Voltaire, *"l'infâme"* (2008b, p. 252)–, lo cierto es que este ateísmo nos confronta con una posibilidad aún más degradante y deprimente: nos confronta con la total falta de sentido y sostén de la vida humana, con su carácter episódico, intrascendente y evanescente (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, I). Seguidamente, Strauss denuncia la falacia y el engaño de la respuesta de Friedrich Engels sugiriendo que el materialismo solo es aceptable a condición de negar toda profundidad, sentido, seriedad a la vida. De modo que la intención de Nietzsche no podría ser la de un simple ateísmo. Más bien, dice Strauss, Nietzsche se propone escrutar el mundo hasta el fondo mismo, despojándolo de toda divinidad, de todo ideal, de toda ilusión de moralidad; y dando así con la piedra, la nada, la estupidez, la ley de gravedad. Esta adoración de la nada conduce, sin embargo, a la comprensión o adivinación del nuevo ideal. Es que la piedra con que Nietzsche se encuentra cuando ha dicho "No" a todo ideal no es la piedra "en sí", sino la piedra en su "carácter inteligible", es decir, el mundo de los instintos, apetitos y pasiones, el mundo en cuanto voluntad de poder (aforismo 36).

La adoración de la nada demuestra ser la transición indispensable desde el "No" más irrestricto hacia el "Sí" más ilimitado, el "Sí" eterno a todo lo que era y lo que es. Strauss recupera la pregunta de Nietzsche al final del aforismo 56: "¿Y esto no sería –*circulus vitiosus deus*?". Strauss sugiere que la respuesta de Nietzsche a esta pregunta es la misma que dio en el aforismo 37: "¡Al contrario! ¡Al contrario, amigos míos! Y, ¡qué diablos!, ¡quién os obliga a vosotros a hablar de manera popular!". Esto no sería un círculo vicioso divino, porque el Dios sacrificado y el Dios revivido no son el mismo; el Dios revivido no es el Dios cristiano, sino el mundano Dioniso (aforismo 150). Entonces Strauss precisa su hipótesis previa: si antes había avanzado que la doctrina de la voluntad de poder es "en algún sentido" una reivindicación de Dios, ahora está en condiciones de aclarar que la doctrina

de la voluntad de poder es "una reivindicación de Dios decididamente no teísta" (2008b, p. 254).

Esta religiosidad no teísta no está exenta de dificultades. Para empezar, Strauss se pregunta qué es aquello que en Nietzsche despierta un entusiasta "Sí", un "Sí" dado no solo a todo lo que era y lo que es, sino también a su eterno retorno. ¿Por qué este "Sí" a la piedra va mucho más allá del *amor fati*, abrazando también la posibilidad de su eterno retorno? ¿Cuán enorme es el pathos en la base de semejante deseo? Strauss introduce en este punto una enigmática referencia a un texto al que, sin embargo, dice no tener acceso. Se trata del artículo del filólogo Karl Reinhardt, "*El lamento de Ariadna*, de Nietzsche", en el que Reinhardt indica cómo Nietzsche conduce a una divinización del instinto, a una divinización de la voluntad de poder en la figura de Dioniso (Reinhard, 1977; Vatter, 2010). Strauss remite también al elogio que Reinhardt tributa al helenista Walter F. Otto, quien en el decir de Reinhardt habría sido un heraldo de los dioses griegos, mostrando en ellos la realidad, mundanidad y actualidad de su existencia (Reinhardt, 1966, pp. 377-379)[8]. Strauss remite a estos textos, anticipando que hacen al "nervio de la 'teología' de Nietzsche" (2008b, p. 254), pero advirtiendo que él no piensa hablar sobre lo contenido en ellos, por carecer de acceso a este nervio teológico. ¿Cómo interpretar esta deliberada parquedad de parte de Strauss? Vimos ya que, en su tratamiento de la filosofía del futuro, Strauss se limitó a indicar enigmas, resistiéndose a todo juicio concluyente con respecto a las alternativas posibles de su solución. En este caso, el gesto parece repetirse: Strauss señala las características de la religión del futuro de Nietzsche, pero se niega a entrar en una discusión sobre el asunto.–

En el decir de Strauss, el cuarto capítulo divide al libro en dos partes principales: filosofía y religión, por un lado; moral y política, por otro. Este capítulo, titulado "Sentencias e interludios", no parece tratar un tema en particular ni tener un orden lúcido en su interior. Strauss se empeña en afirmar lo contrario (párrafos 16 y 17), pero lo hace de las maneras más oblicuas. Procede sosteniendo que el primer aforismo del capítulo (aforismo 63) llama la atención sobre "la preeminencia de ser uno mismo, de ser para sí, de preservarse" (2008b, p. 255). No es cierto: el aforismo 63 llama la atención sobre la dedicación del maestro a su discípulo, incluso al

[8] Agradezco a Daniela Losiggio por su indispensable orientación en este punto.

precio de la relegación de sí. ¿Por qué Strauss dice lo que no es? Cualquiera sean sus razones, lo cierto es que Strauss se empeña en identificar el tema y el orden del capítulo 4; y ese tema parece ser el del autoconocimiento. Comienza indicando que, para un espíritu libre, es necesario aprisionar el propio corazón (aforismo 87), reservarse, preservarse, desapegarse de toda persona, patria, sentimiento, ciencia y virtud (aforismo 41); para la libertad del propio espíritu, es necesario volverse a sí; todo conocimiento existe y se justifica como autoconocimiento. Sin embargo, todo conocimiento implica decisión y toda decisión, una pizca de obstinación, de sordera, de estupidez (aforismos 9, 107); el pleno autoconomiento es imposible e indeseable (aforismos 231, 249), aquello que se conoce plenamente deja de interesar (aforismos 80-81). Ahora bien, la presentación del autoconocimiento en el párrafo 17 es interrumpida por una indicación enigmática: Strauss señala que el capítulo presenta nueve referencias a Dios, otras nueve al tema del hombre y la mujer, y solo una referencia a la naturaleza. Pero no es cierto: las referencias a Dios son 10; las referencias al tema del hombre y la mujer, 12; solo acierta Strauss al contar las referencias a la naturaleza. Es razonable pensar que Laurence Lampert está en lo cierto cuando indica que Strauss intenta por este medio forzar una simetría artificial entre dos temas (Dios, la diferencia de los sexos), localizando a la naturaleza en el centro (1996, pp. 59-63). ¿Qué sentido tiene que la naturaleza aparezca escoltada por Dios, por un lado, y el hombre y la mujer, por otro? ¿Qué relación guarda el tema del autoconocimiento con el de la naturaleza? Strauss prorroga la explicitación de este enlace hasta el final de su texto.

2.3. Moral

El capítulo 5, titulado "Para una historia natural de la moral", abre para Strauss la segunda parte del libro, dedicada a la relación entre la filosofía, por un lado, la moral y la política, por otro; es decir, entre filosofía y ciudad. Este capítulo se dedica en particular a una consideración de la moral, con especial atención al tema de la naturaleza. Strauss sugiere que el de la naturaleza bien puede ser el tema de toda la segunda parte del libro. El tema de la moral es abordado extensamente por Strauss (párrafos 18 a 27) siguiendo el esquema de tres tiempos ya identificados: comienza

evaluando la moral hasta el presente para dar cuenta, en segundo lugar, de una disposición moral acorde con los espíritus libres; avizora finalmente los rasgos de la moral futura, que se corresponderá con la filosofía futura y con la religión futura. Strauss comienza entonces señalando el llamado de Nietzsche a una historia natural de la moral, esto es, una descripción empírica de la variedad de moralidades que han existido hasta el presente. Esta historia natural de la moral se distingue de la ciencia moral de los filósofos del pasado; ciencia que, lejos de asumir la multiplicidad de moralidades, considera que pueden darse fundamentos de una única moral verdadera. Esta ciencia moral que da lugar a una ética filosófica procede mediante la búsqueda de los fundamentos de los postulados morales. Los filósofos del pasado pretenden encontrar estos fundamentos en la naturaleza o la razón. Strauss sigue a Nietzsche en la recusación de ambas pretensiones.

En primer lugar, los argumentos para una recusación de la moral natural, de la pretensión de preceptos morales acordes con la naturaleza, ya fueron anticipados por Nietzsche en su consideración de los estoicos y de la filosofía del pasado en general: la naturaleza es por completo caótica y sin sentido; todo orden y sentido se origina en el hombre, en su voluntad de poder; en particular, en su voluntad de poder más espiritual (la filosofía), que consiste en prescribir a la naturaleza los propios ideales (aforismo 9). No puede haber moral natural pues la naturaleza es caótica y sin sentido; es más bien la humana voluntad de poder la que cuela sus propios ideales en la naturaleza y los llama "naturales". En este punto, Strauss se detiene en una nueva precisión provista por Nietzsche: toda moral consiste en una coacción prolongada, en una compulsión de larga duración, en un sometimiento a leyes arbitrarias, no naturales, no racionales (aforismo 188). Esto implica que toda moral es una tiranía no natural ni racional. Pero todo lo valioso, toda libertad procede de esa compulsión, de esa tiranización del espíritu. "La obediencia a nomoi no naturales y no razonables es el 'imperativo moral de la naturaleza'". En suma, si la naturaleza provee una moralidad, esta consiste en producir la distinción y la oposición entre *nomos* y *physis*, y someter a los hombres a *nomoi* que no encuentran asiento alguno en la *physis*.

En segundo lugar, Strauss considera las objeciones de Nietzsche respecto de toda moral racional. Al respecto, sostiene que toda razón (la de Sócrates y la de Platón incluidas) está subtendida por los instintos: "… el instinto es

más fundamental que la razón" (2008b, pág.p. 257), y, como se ha visto ya, el "dato" del instinto conduce a la demostración de la voluntad de poder. El juicio moral es en el fondo irrazonable, la presencia de lo irracional en el juicio moral es decisiva, cada moral es una pericia de la voluntad de poder que la subtiende.

Las pretensiones de una ciencia moral, de una moral fundada en la naturaleza o la razón, demuestran pertenecer a los prejuicios de los filósofos del pasado; una historia natural de las moralidades, una descripción empírica de la diversidad de moralidades históricas parece ser la tarea de los espíritus libres (aforismo 186). Ahora bien, asumir esta indagación histórica arroja un resultado desalentador: es que la variedad de moralidades históricas fue diezmada por la progresiva expansión y final predominancia de la moral del rebaño. Strauss indica que esta moral de la timidez, el altruismo, el utilitarismo y la obediencia, tiene su eje en la identificación de la bondad con la compasión indiscriminada. Esta compasión por todo lo que sufre conduce a la eliminación de toda fuente de sufrimiento, de desigualdad y de temor. Nietzsche indica entonces que, con la victoria del movimiento democrático, victoria que incluye por igual a liberalismo, socialismo y anarquismo (aforismo 202), la moral del rebaño llega a sus últimas consecuencias y, por ende, a la abolición de sí misma. Llevada a cierto punto, la eliminación indiscriminada de todo temor alcanza al temor de los criminales a ser castigados (aforismo 201): la incapacidad de infringir daño alguno, la incapacidad de castigar incluso a los enemigos y criminales, equivale a la consumación de la moral del rebaño (aforismo 73).

Hasta aquí, Strauss ha indicado que Nietzsche nos confronta con la predominancia contemporánea de la moral del rebaño, y nos llama a una historia natural de la moral que restituya la multiplicidad de moralidades empíricas que existieron en el pasado. Esta indagación histórica permite restituir la variedad de las moralidades del pasado y, en particular, la moral superior de hombres como Alcibíades, César o Napoleón. ¿Qué hay respecto de la moralidad del futuro? Strauss recupera la apelación de Nietzsche a una moral superior que contrarrestará la degradación contemporánea del hombre, una moral de los líderes o Führer, que serán algo más que meros gobernantes (como Alcibíades, César, Napoleón) o meros filósofos (como Heráclito, Platón y Empédocles); serán filósofos del futuro. La tarea de estos

filósofos del futuro será, indica Strauss, la de enseñar a los hombres que el futuro depende de su voluntad, la de culminar con el caos y el sinsentido que ha caracterizado la historia hasta el presente, la de sojuzgar la naturaleza, la de prescribirle cómo es y cómo debe ser. ¿Pero no ha sido esta la pretensión de toda filosofía hasta el presente? ¿No consiste la filosofía del pasado en prescribir a la naturaleza qué es o cómo debería ser (aforismo 9)? ¿Qué distingue entonces a los filósofos del futuro con respecto a los filósofos del pasado? La diferencia parece definirse en el hecho de que los filósofos del futuro harán honesta y conscientemente aquello que, en el pasado, solo se condujo de manera deshonesta o inconsciente: los filósofos del futuro actuarán en acuerdo con la voluntad de poder, poseerán esta voluntad en el más alto grado, en forma absoluta. Strauss se vuelve entonces deliberadamente tentativo y provisional: ¿no significa esto que los filósofos del futuro actúan en el más alto grado de acuerdo con la naturaleza y de acuerdo con la razón? ¿No implica esto que los filósofos del futuro proveerán una moral natural y racional? ¿Pero cómo puede ser natural si la naturaleza es caos y sin sentido? ¿Cómo puede ser racional si todo juicio moral es motorizado por los instintos? La tarea de los filósofos del futuro es acorde con la más elevada voluntad de poder: consiste en dar fin al imperio del caos y del sinsentido, sojuzgar a la naturaleza, prescribirle cómo es y cómo debe ser. Indica Strauss que el desplazamiento de la autonomía del rebaño al imperio de los filósofos del futuro es afín a la transformación del culto a la nada en el "Sí" ilimitado a todo lo que era y lo que es. Se pregunta entonces Strauss cómo es posible conciliar la doctrina del eterno retorno, el eterno "Sí" dado a todo lo que era y lo que es, con este intransigente adiós a todo el pasado, a todo el caos y el sinsentido de la historia hasta el presente. Strauss se limita a indicar que los filósofos del futuro serán responsables del porvenir del hombre (aforismo 203), que a ellos cabe el peso más abrumador (*La gaya ciencia*, aforismo 341).

De esta manera, de manera escueta y enigmática, Strauss da fin a su tratamiento del capítulo 5, en torno a la moral. Al igual que en sus consideraciones sobre filosofía y religión, aquí Strauss da a ver las consideraciones de Nietzsche sobre la moral hasta el presente, la tarea que en el presente asiste a los espíritus libres, y la responsabilidad que cabe a los filósofos del futuro. Respecto de esto último, Strauss no muestra disposición a la clari-

dad: se limita a señalar la tarea que corresponde a los futuros filósofos, y las inconsecuencias que tales responsabilidades guardan con respecto a la argumentación precedente. Así, construye mediante su descripción un umbral de problemas, inconsistencias, enigmas que Strauss parece no dispuesto a trasponer.

Antes de pasar a la consideración del último tema del libro, del tema de la política y de la relación entre filosofía y política, notemos lo que sigue. En el transcurso de su exposición del capítulo 5, Strauss introduce de manera algo subrepticia una nueva acepción de "naturaleza". Hasta aquí nos estuvimos manejando con la machacona idea de que la naturaleza es en todo caótica y carente de sentido; con una acepción de la naturaleza que remite a lo en sí, al mundo verdadero, al texto. En el transcurso de su exposición sobre la moral en Nietzsche, Strauss nos lleva a acuñar una nueva acepción de naturaleza; digamos, por remedar a Strauss mismo, que este deslizamiento de una acepción a otra lo conduce Strauss de la manera más directa e inequívoca que sea compatible con su intención. Veamos en qué consiste esta nueva acepción. Al considerar las críticas de Nietzsche a la moral racional, Strauss indica –como hemos visto– la antecedencia y preeminencia de los instintos con respecto a la razón. Entonces, plantea un acuerdo tácito entre Rousseau y Nietzsche en lo que hace a la antinomia rousseauniana entre, por un lado, la naturaleza y, por otro, la sociedad y la razón. Los instintos ocuparían en Nietzsche el lugar que la naturaleza, en Rousseau. Refuerza Strauss esta idea con la aserción de que "el instinto es, por decir lo menos, afín a la naturaleza" (2008b, p. 257). Seguidamente, recuerda la epístola de Horacio en la que se insiste en la imposibilidad de expulsar a la propia naturaleza (aforismo 264), y postula Strauss la imposibilidad de expulsar de sí al propio instinto. Finalmente, manda constatar que el aforismo 83 lleva un encabezamiento en bastardilla, a saber, "El instinto". Conjetura Strauss que el instinto fundamental es la voluntad de poder, que es voluntad de prevalecer y no solo de conservarse (aforismo 13). Agrega que la religiosidad también está transida por un instinto, "el instinto formador de dioses" (aforismo 53; *Voluntad de poder*, aforismo 1038). La ubicuidad de los instintos nos conduce así a la conclusión de la imposibilidad de una moral natural o racional y de una teología natural o racional. Ahora bien, conocido el instinto fundamental, ¿qué impide derivar de él una serie de preceptos morales y religiosos? La

certidumbre respecto del instinto fundamental, ¿no podría dar lugar, por caso, a un derecho natural "realista", a un derecho natural que solo postule unas exigencias adecuadas a la realidad fundamental de los instintos? Strauss no postula estas preguntas. Erige sin embargo una aclaración que obtura esta vía de indagación: existen diferentes tipos de seres humanos, de cada uno derivan diferentes tipos de moralidades. Las naturalezas, los instintos varían de un individuo a otro; la naturaleza es el instinto propio de cada individuo; lo natural es lo individual. Debemos entonces manejarnos con dos acepciones de la naturaleza y lo natural. La primera: la naturaleza es caótica y sin sentido, es indiferente a la vida, entrar en contacto con ella implica constatar la verdad letal. La segunda: la naturaleza es el fondo instintivo de cada individuo, que varía según sea el tipo o clase de individuo al que se pertenezca.

Strauss indica que la moral del rebaño, la moral de la timidez y la obediencia corresponde hoy a la mayoría de los hombres; sin embargo, estos instintos que hoy definen la naturaleza de la mayoría de los hombres fueron elaborados y transmitidos todos a lo largo del proceso histórico, e incluso antes (*Genealogía de la moral*, II). Esta moral de instintos timoratos y obedientes puede proteger a los individuos del daño que pudieran ocasionarles otros individuos pero, lo que es crucial, protege a los individuos del peligro de sus propias pasiones e inclinaciones (aforismo 198). Estos elementos nos permiten anticipar que la diferencia entre una moral de instintos timoratos y obedientes y una moral de instintos temerarios y de mando equivale no tanto a la diferencia entre lo convencional y lo natural como a la diferencia entre lo superficial y lo profundo, entre lo inauténtico y lo auténtico, entre lo uniforme y lo individual. En esta línea, Strauss sostiene que "Nietzsche prepara de manera decisiva el reemplazo de lo natural por lo auténtico" (2008b, p. 261).

2.4. Política

Con esto, abrimos a la consideración del último de los temas que identificamos en el plan con que Strauss analiza *Más allá de bien y del mal*. Siguiendo nuestra línea, el tema de la política es tratado en los capítulos 6 a 9. Es evidente que en lo que precede se han tratado ya contenidos de

clara gravitación política. No es evidente que pueda establecerse un recorte incontrovertible entre las cuestiones morales que vienen de considerarse y las precisiones políticas que siguen. ¿Por qué agrupar entonces los capítulos que restan bajo la rúbrica de la política? Tal vez lo siguiente sea, si no suficiente, al menos razonable: siguiendo la presentación de Strauss, resulta evidente que los capítulos 6 a 9 tratan de la relación entre los filósofos y el resto de los hombres, esto es, de la relación entre los filósofos y la ciudad. Más específicamente, estos capítulos, tomados en su conjunto, tratan del lugar que corresponde ocupar a cada tipo o clase de hombre en el interior de la ciudad: hombres de pueblo, científicos, espíritus libres, filósofos del futuro. De seguir la presentación de Strauss, no es alocado identificar en estos capítulos los esbozos de Nietzsche de un régimen político (Strauss, 1959, pp. 33-34).

Strauss indica que, frente al anhelo de los nuevos filósofos, Nietzsche conduce una evaluación de los filósofos contemporáneos. ¿Podrían los filósofos contemporáneos ser o prefigurar de alguna manera a los filósofos del futuro? Strauss indica que Nietzsche no guarda ninguna esperanza con respecto a estos "tristes destinos" (2008b, p. 261). Quienes, llamándose filósofos, se arrogan la grandeza de que gozara este título, son en el mejor de los casos profesores de filosofía, científicos competentes, doctos o eruditos. En cuanto tales, estos científicos persiguen la objetividad, intentando ser no más que espejos, instrumentos de medición y registro de sus objetos de estudio (aforismo 207). Así, estos espíritus objetivos creen emanciparse de la filosofía. Esta emancipación de los científicos es otra expresión del movimiento democrático, de la moral del rebaño autónomo, de la emancipación de lo bajo con respecto a lo alto. La emancipación de la ciencia con respecto a la filosofía consiste en la emancipación de lo objetivo, de lo que se toma a sí mismo por objeto e instrumento y, por ende, de lo superficial con respecto a lo profundo. En este punto, ocurre la única marca de un acuerdo explícito de Strauss con Nietzsche. Reproducimos la mención de Strauss: "Las cosas que hemos observado en el siglo XX con referencia a las ciencias del hombre confirman el diagnóstico de Nietzsche" (2008b, p. 261).

Strauss procede entonces a recuperar la diferencia, la abierta oposición que Nietzsche traza entre científicos y filósofos. El filósofo es el hombre complementario: en él encuentran justificación no solo el hombre, sino el

resto de la existencia; el hombre complementario es el punto culminante e insuperable de lo humano,; es el legislador y creador de valores (aforismo 207). No es necesario aclarar que Nietzsche no está caracterizando a los filósofos que le eran contemporáneos. Strauss señala que, ante el hombre complementario, no solo Kant y Hegel, sino también Heráclito, Platón y Empédocles son simples obreros filosóficos (aforismo 211, cf. *La gaya ciencia*, aforismos 125, 340). El hombre complementario es el filósofo del futuro.

En el capítulo 7, según indica Strauss, Nietzsche pasa de la consideración de los científicos a la consideración de "nuestras virtudes", esto es, de las virtudes de los espíritus libres (aforismos 214, 227). Los espíritus libres son los heraldos y precursores de los filósofos del futuro. A ellos corresponde una virtud: la del sentido histórico. Strauss indica que esta virtud, la gran virtud de los espíritus libres, tiene su origen en la plebeyez y el filisteísmo europeos del siglo XIX, en la falta de autosuficiencia del hombre moderno que lo arroja a lo exótico, a lo ancestral, a lo ajeno. Sin embargo, este vicio historicista es, en los espíritus libres, virtud; -una virtud, sin embargo, de tiempos de transición y de preparación. Este sentido histórico, se traduce en el deber del inmoralismo (aforismo 226): es tarea de los espíritus libres la de desenterrar mediante el sentido histórico la multiplicidad de moralidades olvidadas, ocluidas por el triunfo de la moral del rebaño; se trata de recuperar la conciencia con respecto a la variedad de morales (aforismo 186). Strauss indica que el examen del sentido histórico (aforismos 222-224) está precedido por un aforismo sobre la compasión indiscriminada ante cualquier sufrimiento (aforismo 221) y sucedido por un aforismo sobre la compasión por el hombre excelente (aforismo 225). Tal como indica Nietzsche en ese aforismo, esta compasión más elevada y selectiva, esta compasión por la excelencia y elevación del hombre, entiende que el sufrimiento y la desigualdad son condición de lo excelente y elevado. Al tener miras más elevadas, esta compasión no puede conducir a una indiscriminada abolición del sufrimiento y la desigualdad: más bien, sufrimiento y desigualdad son condición de la excelencia y la elevación del hombre. Strauss señala que, en este punto, la crueldad tiene una importancia fundamental en la compasión así entendida, en la compasión que apunta a la moral del futuro. Sin embargo, los espíritus libres no son creadores de nuevos valores y de nuevas compasiones; su voluntad de poder está dirigida hacia el futuro, sin poder anticiparlo ni

acelerarlo. Los espíritus libres tienen la tarea de preparar y disponer para un futuro cuya actualización no está a su alcance. A los espíritus libres les cabe el sentido histórico, la honestidad y la probidad intelectuales más allá de todo compromiso, de todo apego, de toda compasión. Los espíritus libres son inmorales porque deben disponer para la moral del futuro; visto desde la moral superior, visto retrospectivamente, este inmoralismo se mostrará, si bien necesario, parcial, transitorio e insuficiente. Lo mismo con el sentido histórico y la probidad intelectual: Nietzsche advierte que no debería permitirse que estas virtudes preparatorias se conviertan en la base de una recaída en el moralismo o el teísmo.

Strauss se preocupa por evitar toda confusión entre los espíritus libres y los filósofos del futuro. Tras haber presentado la (in-)moralidad, las virtudes y las responsabilidades de los espíritus libres, Strauss se dedica a recuperar la caracterización de los filósofos del futuro provista por Nietzsche. ¿Cuál es para Nietzsche la tarea de los filósofos del futuro? Strauss sostiene: la de "retraducir al hombre en naturaleza", la de "naturalizar al hombre" (2008b, p. 265), la de volver al hombre natural. Strauss recupera la opinión de Nietzsche de que, hasta el presente, el hombre nunca ha sido natural, el hombre es la bestia no fijada, no establecida (aforismo 62, *Segunda consideración intempestiva*, IV, aforismo 11). El hombre completa su naturaleza, alcanza su estado completo, se vuelve natural cuando alcanza su cima: su naturalización no es un regreso o una vuelta al estado prehistórico, es un ascenso, una elevación a la cima de sí (*Crepúsculo de los ídolos*, "Escaramuzas...", aforismo 48). El hombre se naturaliza en el filósofo del futuro, que es el hombre complementario. Pues el filósofo del futuro es el hombre de la más elevada y espiritual voluntad de poder, que crea valores conscientemente sobre la base de la comprensión de la voluntad de poder como fenómeno fundamental. Strauss indica que, por medio de esta acción, el filósofo del futuro pone fin al imperio del caos y el sin sentido, subyuga la naturaleza, prescribe a la naturaleza cómo es y cómo debe ser (aforismo 9). Haciendo esto, no solo se naturaliza el hombre, sino que lo natural se antropomorfiza en igual medida (*Voluntad de poder*, aforismo 614). De este modo, indica Strauss, queda suprimida la diferencia entre el mundo verdadero y el mundo aparente, entre las ficciones y la realidad, entre las interpretaciones y el texto. Las referencias de Strauss a la obra de juventud de Karl Marx dan a pensar

en la homología estructural entre ambos pensamientos: la intuición del ideal final inaugura la perspectiva escatológica (Strauss, 2008c, p. 55). Pero, si en Marx la actualización del ideal final es producto inevitable del proceso histórico, en Nietzsche esta actualización depende de un acto creativo nuevo y libre, que encuentra sus condiciones en el decurso histórico sin derivarse de él de manera inevitable (Strauss, 2011a, pp. 64-65). Cualquiera sea el caso, el imperio de los filósofos del futuro implica el fin de la historia, la consumación del decurso histórico, la integración de la historia en la naturaleza. Así, la historia, todo el decurso histórico resultará ser condición para la actualización de la filosofía del futuro.

De modo que quienes dicen "Sí" a la filosofía del futuro, quienes son sus heraldos y precursores, deben también decir "Sí" a las condiciones para la emergencia de estos nuevos filósofos. Los espíritus libres preparan para la filosofía del futuro diciendo "Sí" a toda la historia, a todo lo que era y lo que es. Sin embargo, este decir "Sí" a todo lo que era y lo que es no equivale al deseo del eterno retorno de lo mismo. Strauss, si bien algo elusivo en este punto, parece indicar que el "Sí" eterno, el eterno retorno, el peso más abrumador, es responsabilidad y tarea exclusiva de los filósofos del futuro; los espíritus libres solo pueden preparar para ello, dando un "Sí" a todo el pasado. ¿En qué consiste este "Sí" que los espíritus libres deben dar a todo el pasado? ¿En qué sentido este "Sí" a todo lo que ha sido y es prepara para el advenimiento de los filósofos del futuro? Aquí es donde entran en juego las dos acepciones de naturaleza que fueron puestas en marcha por Strauss en su presentación del capítulo 5. Si bien la naturaleza es caos y sin sentido, si bien la naturaleza es indiferente al hombre y a la vida, lo cierto es que es posible pensar en una segunda acepción de la naturaleza: lo natural es lo individual. La naturaleza es lo que cada individuo es "en el fondo", esa roca granítica de *fatum* espiritual, de obstinación, sordera, estupidez; ese algo rebelde a todo aleccionamiento (aforismo 231), ese asno pulcro y fortísimo que son las propias convicciones (aforismo 8), ese niño indomeñable que cada individuo porta consigo. Todo conocimiento valioso encuentra su fundamento en esta roca de individualidad; todo conocimiento es autoconocimiento (aforismos 64, 80-81). Todo logro supremo, todo lo elevado es obra de esta naturaleza individual indomeñable. Strauss sentencia entonces que "hay un orden jerárquico de las naturalezas" (2008b, p. 266). Esto no

es decir –atiéndase a las palabras– que la naturaleza prescribe un orden jerárquico, esto no es decir que haya una ley y una jerarquía naturales; esto es decir, muy en cambio, que las naturalezas, los individuos, se ordenan en una jerarquía. ¿Qué es lo que dicta esta jerarquía? No hemos ganado todavía la claridad suficiente para dar una respuesta.

Dice Strauss que, en la cima de esta jerarquía está el hombre complementario: allí se ubica porque enfrenta y resuelve el "problema más elevado, más difícil" (2008b, p. 266). ¿En qué consiste este problema? Recapitulemos. Es el problema filosófico de una naturaleza caótica y sin sentido, una naturaleza indiferente a la vida. Es el problema teológico de la muerte de Dios y la adoración de la nada, de la piedra, de la estupidez. Es el problema moral y político de la compasión indiscriminada, que abole todo sufrimiento y desigualdad, aboliendo por la misma maniobra los prerrequisitos de la grandeza humana. En una palabra –palabra por lo demás ausente de la nota del Strauss– es el problema filosófico, teológico, moral y político del "nihilismo".

Ya está dicho: el problema más elevado y difícil es el problema del nihilismo; este problema es resuelto por el hombre complementario, el hombre de la mayor grandeza, elevación y sublimidad de las que se sea capaz. Sin embargo, lo grande, lo elevado, lo sublime tiene por prerrequisito el sufrimiento, la desigualdad. Si los espíritus libres anhelan la venida del hombre complementario, es tarea de ellos la de decir "Sí" al sufrimiento y la desigualdad que le es condición, la de decir "Sí" al "horripilante imperio del sinsentido y el azar, la naturaleza, el hecho de que casi todos los hombres sean fragmentos, inválidos y espeluznantes accidentes." (Strauss, 2008b, p. 266; cf. *Así habló Zaratustra*, "De la redención"). Si el hombre de la más elevada naturaleza habrá de ser posible, queda a los espíritus libres la tarea de decir "Sí" a todo lo era y es; esto incluye decir "Sí" al sufrimiento y la desigualdad que son condición para la grandeza y que son amenazados por la moral plebeya. Esta moral de la timidez y la obediencia promete la eliminación de la desigualdad y el sufrimiento, la completa conquista de la naturaleza. Lo que antes era lo natural y lo "dado" ahora debe ser "querido". El "Sí" de los espíritus libres a todo el decurso histórico responde a la necesidad de resistir esta conquista de la naturaleza. Pero, insiste Strauss, la tarea de los espíritus libres no es la de postular el eterno retorno.

En su breve mención al capítulo 8, "Pueblos y patrias", Strauss indica que la moral del rebaño que amenaza con la completa conquista de la naturaleza tiene su epicentro en Inglaterra y prácticamente ha borrado toda la nobleza de Francia (aforismo 253). Mientras tanto, por el este, la amenaza de Rusia recrudece. Strauss sugiere el apego de Nietzsche allí donde, aferrado a su patria, cree avizorar en Alemania mejores condiciones para la emergencia de estos nuevos filósofos (aforismo 41).

De esta manera, Strauss señala que Nietzsche prepara su último capítulo, titulado "Was ist vornehm?". Strauss se detiene en el término "*vornehm*" del título para indicar que, más que a la nobleza, este término remite a lo aristocrático, lo patricio, a la virtud "caballeresca y feudal" (*Aurora*, aforismo 199), a un carácter inseparable de la extracción, el origen, la cuna. Strauss indica que, al ser el último capítulo de un preludio a la filosofía del futuro, este capítulo es el que más se acerca a la filosofía del futuro. ¿Es Nietzsche un filósofo del futuro? Strauss no pareciera sostener eso. Nietzsche aparece las más de las veces como un espíritu libre, como un heraldo y precursor de los filósofos del futuro. En cuanto tal, anticipa los rasgos virtuosos de la conducta de los filósofos del futuro. A partir de estos rasgos, Strauss delinea la naturaleza noble de estos futuros filósofos. Concluye Strauss su texto con una enigmática frase en alemán: "Die vornehme Natur ersetzt die göttliche Natur" (2008b, p. 267) (la naturaleza aristocrática suplanta a la naturaleza divina). Ganar una medida de claridad sobre este final elusivo del texto de Strauss implicaría recuperar el sentido de las nociones de "naturaleza divina" y "naturaleza aristocrática".

Esta es la primera ocurrencia del término "naturaleza divina" en la nota de Strauss; siendo la última línea del último párrafo, también es obviamente la única mención a este término. En *Más allá del bien y del mal* no hay ni una sola ocurrencia de este término. Ahora bien, cuando Strauss considera la tarea de naturalización del hombre que compete a los filósofos del futuro, manda confrontar con el aforismo 109 de *La gaya ciencia*. Allí, Nietzsche advierte, llama a tener cuidado sobre la creencia de que el universo es un ser viviente, o sobre la creencia de que el universo es un mecanismo, o sobre la creencia de que el universo tiene un orden sidéreo. Dice Nietzsche, "el carácter del Universo en su conjunto, empero, es un eterno caos". Esto nos remite a la opinión varias veces recuperada de la naturaleza como caótica

y sin sentido, como indiferente a la vida (aforismo 9). Entonces, el aforismo de *La gaya ciencia* referido por Strauss concluye: "¿Cuándo ya no nos oscurecerán todas esas sombras de Dios? ¡Cuándo habremos des-divinizado por completo a la Naturaleza! ¡Cuándo nos será dable comenzar a naturalizarnos con la Naturaleza pura, redescubierta, re-redimida" (*La gaya ciencia*, 109). Obtenemos entonces una medida de claridad sobre la noción de "naturaleza divina": la naturaleza es caos, sin sentido, indiferencia; aquellos que hablan del canon natural y de la ley natural no hacen otra cosa que prescribir e incorporar a la naturaleza su propio ideal y su propia moral, conducir "una gigantesca y eterna glorificación y generalización" del propio ideal (aforismo 9), divinizar a la naturaleza. La "naturaleza divina" es el intento de los filósofos de producir una naturaleza ordenada, plena de sentido, transida de leyes, susceptible de ser conocida y presta a dictar la adecuación de nuestra conducta. Strauss dice que Nietzsche suplantó la "naturaleza divina" por la "naturaleza aristocrática". Esto es decir que Nietzsche renunció al intento de proveer una nueva ficción, un nuevo mito, una mentira dadora de vida, –y, por ende, una mentira edificante, que ocultara el carácter letal de la verdad natural. En cambio, se nos dice, Nietzsche reemplazó la "naturaleza divina" por la "naturaleza aristocrática". ¿En qué consiste esta última? Strauss señala un principio de descripción de la naturaleza aristocrática en el aforismo 284. Me permito conceder la contundencia de esta descripción a la voz del propio Nietzsche:

> Vivir con una dejadez inmensa y orgullosa; siempre más allá. – Tener y no tener, a voluntad, nuestros afectos, nuestros pros y contras, condescender con ellos, por horas; montarnos sobre ellos como sobre caballos, a menudo como sobre asnos: – hay que saber aprovechar, en efecto, tanto su estupidez como su fuego. Reservarnos nuestras trescientas razones delanteras, también las gafas negras: pues hay casos en los que a nadie le es lícito mirarnos a los ojos y aún menos a nuestros "fondos". Y elegir como compañía ese vicio granuja y jovial, la cortesía. Y permanecer dueños de nuestras cuatro virtudes: el valor [coraje], la lucidez, la simpatía [compasión], la soledad. Pues la soledad es en nosotros una virtud, en cuanto constituye una inclinación y un impulso sublimes a la limpieza, los cuales adivinan que en el contacto

> entre hombre y hombre –"en sociedad" – las cosas tienen que ocurrir de una manera inevitablemente sucia. Toda comunidad nos hace de alguna manera, en algún lugar, alguna vez – "vulgares".

Este aforismo abunda en figuras que remiten a la naturaleza individual: el asno de las propias convicciones, el fuego de nuestra estupidez, nuestros "fondos", la limpia soledad del individuo consigo. Strauss nos invita a diferenciar las virtudes de los filósofos del futuro aquí indicadas respecto de las virtudes cardinales platónicas, a saber, la sabiduría, el coraje, la moderación y la justicia (*República* IV, 427e; ver también Strauss, 2006a, pp. 158-159). Nietzsche hace del coraje la primera gran virtud. La sabiduría se traduce aquí en lucidez, perspicacia, agudeza. La moderación (que, en Platón, es armonía entre lo mejor y lo peor) se vuelve aquí compasión: pero es evidente que no se trata de la compasión indiscriminada del rebaño por todo lo que sufre; se trata de la compasión de amplias miras, compasión por la excelencia del hombre y comprensión de la necesidad del sufrimiento. Finalmente, la justicia (consistente en que cada uno ocupe el lugar para el que la naturaleza lo ha dotado) se traduce en la virtuosa soledad del individuo, en el deber de ocuparse de la propia individualidad.

La "naturaleza aristocrática" es individual; es la naturaleza individual más elevada, se ubica en la cima de la jerarquía de las naturalezas. Es el individuo más elevado porque es, a su vez, el individuo más auténtico, más individual, más subjetivo y más profundo: es aquel que se sumerge hasta lo más profundo de sí, que se sumerge en búsqueda de su roca granítica de *fatum* espiritual y abraza "en el fondo" su estupidez, su convicción, el asno y el niño que él es "allá abajo" (aforismo 231). Lo que define la jerarquía de las naturalezas, y lo que define la naturaleza más elevada, la naturaleza aristocrática que caracteriza al filósofo del futuro y al futuro gobernante, es la resolución, la temeridad, el *thymos* con que se abraza la propia convicción, cualquiera que sea, sin importar cuál sea.

Esto puede brindarnos finalmente una medida de claridad con respecto al capítulo central, "Sentencias e interludios". Recordemos: Strauss cuenta un solo aforismo sobre la naturaleza, escoltado por igual cantidad de aforismos sobre Dios y sobre la diferencia entre el hombre y la mujer. Los aforismos sobre Dios remiten aquí a la "naturaleza divina", a la posibilidad

de un recurso trascendente que le dé orden e inteligibilidad a una naturaleza por demás caótica y sin sentido. Los aforismos sobre el hombre y la mujer, sobre la jerarquía natural de los sexos, también remiten aquí a la "naturaleza divina", a la compulsión de Nietzsche por generalizar su propia misoginia; a su compulsión por propagar su "verdad", su "convicción", su "estupidez" a toda la naturaleza; a su compulsión, en suma, por prescribir a la naturaleza su propio ideal (aforismo 231). Entre la "naturaleza divina" de los teólogos y la "naturaleza divina" de los filósofos, se alza un solo aforismo sobre la naturaleza: "Un pueblo –dice Nietzsche– es el rodeo que da la naturaleza para llegar a seis, a siete grandes hombres. –Sí, y para eludirlos luego" (aforismo 126). Los grandes hombres, los escasos seis o siete, no pueden surgir sino en el interior de un pueblo. Suponer que este pueblo que ve surgir a grandes hombres de su seno es un pueblo igualitario es poner en boca de Nietzsche cosas que él no ha dicho. A su vez, estos grandes hombres "son eludidos" por el mismo pueblo, allí donde la moral de este pueblo aleja a estos grandes hombres de su fondo de grandeza y sublimidad. Es en la desigualdad y el sufrimiento que se cultiva la venida de los filósofos del futuro, grandes hombres que deberán a su vez traer consigo las virtudes que les permitan evitar las distracciones, el sofocamiento, la elusión de toda grandeza que proviene del pueblo y de la moral del pueblo.

3. El problema Nietzsche

Indicamos al iniciar este trabajo que Strauss ve en Nietzsche al pensador del relativismo, a quien ha pensando el relativismo en toda su profundidad y ha señalado el camino de su superación. Indicamos la manera en que, según Strauss, Nietzsche aborda el problema del relativismo y lo hace suyo. El "problema de Nietzsche", entonces, es el problema de la degradación moral implicada en el proyecto y objetivos de la civilización moderna; es también el problema de una razón teórica que, bajo las formas del historicismo, destruye la atmósfera protectora en el interior de la cual la vida, la acción y la cultura son posibles. Ante este problema, el más grave y el más difícil, Nietzsche articula una vía de solución, señalando el camino de su superación. Indicamos que la "solución de Nietzsche" puede ser delineada a partir de la nota que Strauss provee sobre el libro *Más allá del bien y del mal*. Este libro evidencia ser un llamado a los espíritus agobiados por la civilización

moderna, agobiados por la degradación moral y por la pérdida de sentido y propósito de la vida. A ellos, Nietzsche llama a una tarea de disposición y preparación para un futuro promisorio. Este libro está orientado a "captar con nitidez lo más cercano, lo puntual (el presente), lo que nos rodea" (Strauss, 2008b, p. 246; *Ecce homo*, p. 120). Más que sobre el futuro, este libro tiene por objeto el presente, tiene por objeto indicar las tareas que en el presente son cruciales para una disposición y preparación para el futuro. Al reponer la estructura del comentario de Strauss, notamos que el libro de Nietzsche aborda el problema del relativismo en sus dimensiones filosófica, teológica, moral y política, escandidas cada una de ellas en tres tiempos.

En primer lugar, Nietzsche caracteriza la situación histórica que condujo hasta la crisis del presente. Esto implica considerar los prejuicios de los filósofos del pasado, a saber, el prejuicio inexaminado de una verdad atractiva, digna de ser amada, dadora de vida; el prejuicio moral de que la verdad es buena para la vida. Nietzsche constata que, en el tiempo presente, estos dogmatismos y prejuicios de los filósofos del pasado yacen por el suelo. De modo que la situación presente se caracteriza por la constatación de que todas las verdades no son más que interpretaciones y de quee la verdad más profunda, la verdad con respecto a todas las verdades, es letal: la vida se abisma en un fondo de indiferencia, caos y sinsentido. Los espíritus libres tienen por tarea la de retirar los escombros de la filosofía del pasado, desmalezar el terreno de dogmatismos y prejuicios, hacer ver la verdad letal. De esta manera, operan como heraldos y precursores de la filosofía del futuro, que encontrará, en el fondo de la verdad letal, una nueva verdad dadora de vida. Siendo que esta tarea compete a los filósofos del futuro, y siendo que nos encontramos en un periodo de transición y preparación, comprender de qué manera la verdad letal deviene verdad dadora de vida no podría estar a nuestro alcance.

Con respecto a la religión, la misma escansión se reproduce. El teísmo que caracteriza a la religión europea, si bien en principio dador de vida, condujo al progresivo sacrificio de todo lo valioso, lo vital y lo mundano ante el Dios y lo ultramundano. Esta crueldad religiosa alcanzó finalmente al Dios mismo, dando lugar al sacrificio de Dios y de lo ultramundano en virtud de la adoración de la piedra, la nada, la estupidez. De este modo, la muerte de Dios conduce al ateísmo contemporáneo. Sin embargo, persiste en

Europa el instinto religioso. El ateísmo que caracteriza la situación presente corresponde a los espíritus libres, –les corresponde como estadio de preparación y disposición para una nueva religiosidad. Esa nueva religiosidad, esa religión no teísta, esa religión mundana y dionisiaca, será la religión del futuro. Corresponde a los filósofos del futuro dar a ver sus dioses, sus enseñanzas y sus ritos. Siendo que esta religión pertenece al futuro, y siendo que nos encontramos en un periodo de transición y preparación; comprender de qué manera el ateísmo contemporáneo da lugar a la religión del futuro es asunto que nos excede.

La moralidad está asistida por una misma temporalidad. Una historia de la moral da a ver cómo la multiplicidad de moralidades del pasado fue ocluida por la expansión y final predominancia de la moral de la timidez y la obediencia que caracteriza el rebaño; una moral que tiene su eje en la compasión indiscriminada y que, por ende, promueve una abolición también indiscriminada de toda desigualdad y todo sufrimiento. Los espíritus más profundos intuyen que la degradación del hombre contemporáneo es paralela al movimiento democrático, que la abolición de la desigualdad y el sufrimiento implica la eliminación de las condiciones en las cuales emerge lo grande, lo noble, lo elevado. La tarea del presente, la tarea de los espíritus libres es la de restituir la multiplicidad de moralidades del pasado, la de proveer mediante el sentido histórico razones para el inmoralismo. Una moral superior será una tarea para el futuro y para los futuros filósofos. Ellos darán lugar a nuevos valores, nuevas compasiones, nuevas pautas morales. Siendo que esta moral superior pertenece al futuro, y siendo que nos encontramos en un periodo de transición y preparación; comprender de qué manera la inmoralidad contemporánea da lugar a la moral superior de los filósofos del futuro es asunto que no debería ocuparnos.

Finalmente, la política se escande en iguales tiempos. El avance del movimiento democrático, que incluye a un tiempo el liberalismo, el socialismo y el anarquismo, condujo a la molicie, la compasión indiscriminada, la incapacidad de hacer daño incluso a enemigos y criminales. Alemania en particular se encuentra doblemente asediada: por el oeste, el relajamiento y la plebeyez de ingleses y también franceses; por el este, la amenaza creciente de Rusia. Si Europa habrá de tener un destino, si habrá de existir un destino europeo, este será el de una Europa unida y fortalecida bajo el

gobierno de una nueva aristocracia. Esta nueva aristocracia, el patriciado de los nuevos filósofos, los legisladores y gobernantes del futuro, debe ser preparada. Toca a los espíritus libres disponer para la emergencia de esta nueva clase de gobernantes y filósofos, garantizando las condiciones en las cuales todo lo grande y elevado emerge. Esta tarea adquiere la forma de una actitud defensiva ante el movimiento igualitario, ante la igualación de las naturalezas de todos los hombres, ante la conquista de la naturaleza así entendida. Contra la completa civilización de la naturaleza, toca a los espíritus libres decir "Sí" al caos y sinsentido de la naturaleza, decir "Sí" a la desigualdad y sufrimiento de todo lo que ha sido y lo que es. Será tarea de los futuros gobernantes completar la naturalización del hombre y dar fin a la historia. Siendo que esa tarea pertenece al futuro, y siendo que nos encontramos en un periodo de transición y preparación;, comprender de qué manera el "Sí" a todo el decurso histórico conduce al fin de la historia no es asunto que deba concernirnos.

En suma, el comentario de Strauss sobre *Más allá del bien y del mal* da a ver la intención y la estructura del libro de Nietzsche. La intención de Nietzsche evidencia ser la de convocar a los espíritus libres a que conduzcan las tareas necesarias a efectos de la preparación y disposición para la venida de una nueva clase de gobernantes y filósofos. La estructura del libro, en consecuencia, se escande en las amenazas que presenta la situación hasta el presente: las tareas y responsabilidades que caben a los espíritus libres; y las tareas y responsabilidades que competen a los filósofos del futuro.

La manera en que los filósofos del futuro resolverán los enigmas planteados por Nietzsche no parece estar a nuestro alcance. Respecto del futuro, solo una cosa es cierta. El fin ha llegado para el hombre tal como ha sido hasta ahora, ante él se abren dos alternativas: por un lado, el triunfo del último hombre, del hombre de la manada sin ideales ni aspiraciones, por el otro, la emergencia de una nueva aristocracia de gobernantes y filósofos del futuro (Strauss, 2011a, pp. 64-65). Ante la amenaza de la completa degradación del hombre, la alternativa que se erige es la de una nueva aristocracia, portadora de nuevas virtudes aristocráticas. Estas virtudes se definen en la resolución, la determinación, la gravedad, la temeridad y el instinto de mando que caracterizan la individualidad aristocrática. La nueva clase de filósofos y gobernantes no podrá ser reconocida por la índole de sus

ideales y valores, dado que serán ellos quienes nos hagan ver cuáles son los ideales y valores superiores. Será reconocida, en cambio, por la temeridad con la que abrace sus ideales y valores, sin importar cuáles sean. De este modo, la solución de Nietzsche, la intención y propósito de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, es la de disponer y preparar a los espíritus libres para coronar a los hombres más temerarios, para abrazar a la timocracia como alternativa y superación del movimiento democrático. De esta manera, damos con el "problema Nietzsche". Indica Strauss:

> [Nietzsche] naturalmente no habría estado del lado de Hitler. Sin embargo, hay un innegable parentesco entre su pensamiento y el fascismo. Si se rechaza, con tanto apasionamiento como lo hace Nietzsche, la monarquía constitucional conservadora, así como la democracia, con el objetivo de promover una nueva aristocracia, la pasión de las negaciones será mucho más eficaz que las insinuaciones necesariamente más sutiles del carácter de la nueva nobleza, por no mencionar a la bestia rubia (2007d, p. 85).

El problema que Nietzsche es para nosotros, el problema que Nietzsche nos genera, viene dado por el hecho de que, siendo quien más profundamente escrutó el relativismo y quien indicó con mayor probidad el camino de su superación, Nietzsche es también quien definió el horizonte cultural en el interior del cual fue posible el fascismo. Strauss reconoce que Nietzsche asumió la crítica más profunda y cabal de las alternativas políticas de su época. Pero, "tras haber asumido una gran responsabilidad política, no pudo mostrar a sus lectores un camino hacia la responsabilidad política. Los dejó sin otra opción que aquella que va entre la indiferencia irresponsable ante la política y las opciones políticas irresponsables" (1959, p. 55). De este modo, sentencia Strauss, Nietzsche "es tan responsable del fascismo como lo fue Rousseau del jacobinismo" (2011a, p. 65).

Que el "problema Nietzsche" nos pertenezca implica que la crítica de Nietzsche a la razón moderna y al proyecto moderno "no puede ser desestimada u olvidada" (2011a, p. 65). Strauss parece indicar que el clima cultural que nos es contemporáneo, el horizonte que define nuestra civilización está transido por la irresolución, la alternativa, la tensión entre el relativismo y

el fascismo, entre el nihilismo y el oscurantismo fanático (1953, pp. 4-6), entre la indiferencia y la barbarie (2007b, p. 68), entre el filisteísmo de las democracias de masas y el horror de las tiranías o timocracias modernas (2005, p. 42). Concluye Strauss:

> … sería por completo indigno de nosotros, como seres pensantes, no escuchar a los críticos de la democracia -incluso si se trata de enemigos de la democracia-, siempre que se trate de hombres pensantes (y, en especial, grandes pensadores) y no de tontos jactanciosos. (2007d, p. 86)

4. La alternativa a Nietzsche

La radicalidad de la crítica de Nietzsche a la razón moderna y al proyecto moderno vuelve ineludibles las enseñanzas de Nietzsche, haciendo de la alternativa entre el relativismo y el fascismo el horizonte también ineludible de nuestra civilización y su crisis. Ahora bien, digamos para terminar que la doctrina y enseñanzas nietzscheanas son tan ineludibles como radical sea su crítica de la modernidad. Esto implica que, de poder relativizar la radicalidad de la crítica nietzscheana, se estaría en condiciones de hallar una vía alternativa a la propuesta por Nietzsche.

Al comenzar este trabajo, indicamos que Strauss manifestaba que, más allá de los aportes canónicos de Karl Löwith y Martin Heidegger, la doctrina y enseñanzas de Nietzsche permanecían para él incomprendidas en sus "puntos decisivos" (2001, p. 219). Indicamos que estos "puntos decisivos" están asociados, para Strauss, a la relación de Nietzsche con el cristianismo y a la incógnita respecto de hasta qué punto la crítica de la modernidad provista por Nietzsche perfora el horizonte cristiano o, al contrario, queda presa de las enseñanzas bíblicas. Una definición sobre este punto resulta crucial para la exposición que precede, dado que, si la crítica de Nietzsche a la modernidad no resultara ser tan cabal y radical como en principio supusimos, si en algún sentido Nietzsche permaneciera en el interior del horizonte bíblico, –en tal caso, la alternativa del relativismo y el fascismo resultaría no ser exhaustiva, y una crítica verdaderamente radical al horizonte cristiano estaría en condiciones de proveer un camino

de superación del relativismo distinto del señalado por Nietzsche, esto es, distinto del fascismo.

Esto en principio pareciera no ser así. Es que, en un número de pasajes de su obra, Strauss remarca la profundidad y radicalidad de la crítica de Nietzsche a la tradición bíblica. Indica que, a través de Nietzsche, "la tradición fue sacudida hasta sus raíces", perdiendo sus verdades toda evidencia y dejando al mundo "sin autoridad alguna ni dirección alguna" (2002, p. 33). Strauss indica que, al igual que con la tradición filosófica, Nietzsche demuele y desenraíza las enseñanzas de la tradición bíblica, obligándonos a "comenzar desde el mismo comienzo" (2002, p. 33). Señala que Nietzsche identifica que es el cristianismo el que da lugar al nihilismo. De esta manera, el intento de Nietzsche por superar el nihilismo no es la búsqueda de una nueva posibilidad, sino el redescubrimiento de las posibilidades precristianas, negadas por el cristianismo. Strauss dice así que "Nietzsche busca al hombre natural en el hombre precristiano" (2001, p. 199). En suma, "Nietzsche se esforzó por sondear las profundidades 'pre'-cristianas del espíritu judío tanto como del helénico-europeo" (2002, p. 76). Esta insistencia straussiana en la crítica nietzscheana al cristianismo, y en el intento de Nietzsche por rehabilitar alternativas precristianas, pertenece sin embargo a un momento delimitable en la obra de Strauss: las referencias de este tipo no van más allá de la primera mitad de la década del 30. A partir de entonces, Strauss dudará respecto de la radicalidad de la crítica nietzscheana al cristianismo y a la tradición bíblica (2001, pp. 208-210).

La referencia más elocuente a la deuda de Nietzsche con la tradición bíblica ocurre en el texto de Strauss de 1935, *Filosofía y ley*. En su introducción, Strauss caracteriza la confrontación entre la ilustración y la ortodoxia, esto es, entre el racionalismo moderno y la tradición bíblica. Hacia el final de su caracterización, señala Strauss una radicalización o recrudecimiento de los argumentos contrarios a la ortodoxia, que da lugar a una ilustración radical. Aunque no mencionado en el cuerpo del texto, Nietzsche es la figura de este nuevo movimiento. Strauss indica que esta ilustración radical rechaza a la ortodoxia por razones opuestas a las de los primeros ilustrados. Para ellos, la religión ya no es una herramienta que el hombre ha forjado por razones oscuras y para atormentarse; muy al contrario, la religión es una salida reconfortante y tranquilizadora ante el terror, la desesperación

y la angustia de la vida. Si los primeros ilustrados recusaban a la ortodoxia por su oscurantismo y su morbosidad, estos ilustrados radicales recusarán a la ortodoxia por proveer ilusiones reconfortantes que ocultan el caos y sinsentido al que la vida está arrojada. Esta determinación a no dejarse engañar por nada, a no sosegarse con ninguna idea, a rechazar toda verdad reconfortante y todo ideal equivale a la probidad intelectual (Brague, 1986, pp. 259-260). Probidad intelectual que conduce al ateísmo y a la aceptación del carácter letal de la verdad. Sin embargo, indica Strauss que el ateísmo por probidad intelectual demuestra ser una forma de dogmatismo (1995, pp. 34-39, 137-138). Que la existencia de Dios sea indemostrable racionalmente no implica que Dios no exista; que las verdades reconfortantes que conocimos resulten haber sido ilusiones no implica que cuanto más horror y angustia experimentemos, más nos acercaremos a la verdad. El ateísmo por probidad intelectual depende de una determinación que no es susceptible de explicación racional. Más aún, indica Strauss que la probidad intelectual, la honestidad, la sinceridad y el candor es una virtud bíblica. Strauss sostiene que Nietzsche era consciente de que la desaparición de la fe bíblica necesariamente debía implicar la desaparición de la moral bíblica (2007c, p. 332). Por vía de la identificación de la probidad intelectual con la moralidad bíblica, Strauss estaría dando a ver las inconsistencias de Nietzsche y la falta de radicalidad de su crítica. Como es sabido, Strauss mantuvo esta idea durante décadas. En su prefacio a la reedición de 1962 de su libro sobre Spinoza, estas reflexiones en torno a la probidad intelectual fueron retomadas en idéntico sentido (2007e, pp. 369-370).

De modo que, podríamos decir, Nietzsche pone la fe bíblica en el centro de su crítica, pero conduce su crítica con una virtud, la de la probidad, que pertenece al horizonte moral de la tradición bíblica. Ahora bien, ¿no podría decirse algo similar respecto de las perspectivas nietzscheanas sobre el futuro, sobre los filósofos y gobernantes del futuro? ¿No permanece la solución nietzscheana en el interior de una escatología profundamente religiosa? Al respecto, Strauss resulta poco menos que concluyente:

> El filósofo del futuro de Nietzsche es un heredero de la Biblia. Es un heredero de aquella profundización del alma efectuada por la creencia bíblica en un Dios que es sagrado. El filósofo del futuro, a diferencia del

> filósofo clásico, se preocupará por lo sagrado. Su filosofar será intrínsecamente religioso. Esto no significa que crea en Dios, el Dios bíblico. Es un ateo, pero un ateo a la espera de un Dios que todavía no se ha mostrado (2007d, p. 97).

Finalmente, creemos posible rastrear un último elemento que daría a ver la deuda de Nietzsche con la tradición bíblica y la consecuente falta de radicalidad de la crítica nietzscheana a la modernidad. Strauss indica este elemento triangulado, mediado por Thomas Hobbes. En su tratamiento de Hobbes, Strauss sugiere una continuidad entre la polaridad bíblica *superbia–humilitas*, entre el orgullo pecaminoso y el humilde temor de Dios, y la polaridad hobbesiana de la vana gloria y el temor a la muerte violenta (2011a, pp. 52-53). De esta manera, Hobbes conduciría una secularización de la moralidad bíblica y, en particular, de la concepción bíblica cristiana de la vida. Strauss señala que "es a partir de esta oposición que una época que ha perdido su fe pero que, no obstante, está determinada por la fe, se observa y se comprende a sí misma" (1933, p. 21). En su libro sobre Hobbes, Strauss indica que el intento de Hobbes de negar el carácter de virtud de la valentía agudiza las tensiones inherentes a su posición, conduciendo finalmente a la expansión de la valentía hasta el punto de reabsorber la sabiduría. El final de este trayecto es identificado por Strauss en la filosofía de Nietzsche (2006b, p. 222). Esto implica que el elogio nietzscheano de la valentía, del coraje, de la temeridad constituye la inversión de la polaridad bíblica *superbia–humilitas* secularizada por Hobbes en la polaridad vanagloria–temor. La inversión de Nietzsche demostraría así formar parte del horizonte moral del cristianismo, de la polaridad bíblica cristiana. Elocuente sobre este punto es el hecho de que su solución nos conduzca a la alternativa fascismo–relativismo.

En suma, la radicalidad de la crítica de Nietzsche a la modernidad aparece relativizada por su relación con el cristianismo. De seguir las indicaciones provistas por Strauss, deberíamos concluir que el horizonte cultural delineado por Nietzsche, el horizonte cultural definido en la alternativa relativismo–fascismo, no agota todas las alternativas disponibles, permaneciendo en el interior de la tradición bíblica. Strauss da a ver que esta inherencia de Nietzsche a la tradición bíblica se hace manifiesta en el hecho de que,

si bien su crítica al nihilismo apunta contra el cristianismo, esta crítica se conduce cristianamente (por vía de la probidad intelectual), y señala un camino de superación del nihilismo que es bíblico (la espera del Dios), un camino de superación que se mueve en el interior de la polaridad moral del cristianismo (*superbia–humilitas*). De ser este el caso, la reapertura de una crítica radical a la modernidad, la consiguiente crítica a los elementos de la racionalidad moderna que provienen de la tradición bíblica y del cristianismo secularizado, y la restauración de la alternativa de un racionalismo político clásico parecen ser las vías de superación de la alternativa contemporánea entre el relativismo y el fascismo. Es solo a partir de la consideración de estos elementos que podrá darse a ver cuán importante es la deuda de Leo Strauss con las enseñanzas de Nietzsche y cuánto se aleja de su doctrina.

Capítulo 2.

Leo Strauss: ¿Nietzsche y Platón?

Óscar Mauricio Donato

1. Introducción: la inquina de Nietzsche contra Platón

En última instancia, mi desconfianza con respecto a Platón va a lo hondo: lo encuentro tan descarriado de todos los instintos fundamentales de los helenos, tan moralizado, un cristiano anticipadamente- él tiene ya el concepto de "bueno" como concepto supremo.

Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos (2-II).*

¿Quién podría negar las diferencias que existen entre el pensamiento de Platón y el pensamiento de Nietzsche? Sin duda, el filósofo de Atenas es atacado por Nietzsche en múltiples ocasiones y por variopintas razones: el logo centrismo, la creencia en un "en sí" eterno e inmutable, la derivación de una ética a partir de dicho "en sí". Sin duda, para Nietzsche Platón está relacionado con la muerte del espíritu dionisiaco del mundo griego y la preparación de las condiciones que hacen favorable el ascenso del cristianismo.

Sostiene Nietzsche en el prólogo a *Más allá del bien y del mal* que "el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de los dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí". Este error, fundamental en la filosofía, fue causado por Platón. De múltiples maneras y en diversas ocasiones Nietzsche señalará el error de la filosofía al creer en tales "en sí" de las supuestas "verdades". Ya en el primer aforismo de *Humano demasiado humano*, Nietzsche indica que la filosofía metafísica vence sus dificultades a partir del milagroso origen de algo como "la cosa en sí"; tal creencia será, "el pecado original de los filósofos", según sostiene en el aforismo 2 del texto antes mencionado. Dicho pecado original está apoyado en dos elementos fundamentales, a saber: por un

lado, la falta de sentido histórico; por otro, la confianza en la gramática. A propósito de lo primero, Nietzsche sostendrá que el pensamiento consciente está guiado secretamente por los instintos, y este error de perspectiva genera la fábula del "en sí". Respecto de lo segundo, entendemos que la gramática crea la apariencia de lo estable, de lo idéntico a sí mismo, por eso, mientras exista la gramática existirá la metafísica, pues esta se confabula contra el mundo cambiante, favoreciendo el desarrollo de una cultura logo céntrica y ferviente creyente del mito de la cosa en sí.

Derivado del citado logo centrismo emana una crítica a la moral. En el aforismo 149 de *La gaya ciencia* o *Ciencia jovial*, Nietzsche señala el auténtico talento de Platón y Pitágoras para fundar religiones. En el ya citado prólogo de *Más allá del bien y del mal*, comenta que Platón facilitó la llegada del cristianismo, y que este no es más que platonismo para el "pueblo". En efecto, la doctrina de las formas de Platón pondera el bien como la idea superior entre las ideas. Esto supone unas normas de conducta en la Tierra que hace que Nietzsche piense de Platón que este "separa los lazos de los instintos de la polis" (véase *Voluntad de poderío*, af. 536). Así las cosas, "Platón es un cobarde que se refugia ante la realidad y, en consecuencia, se refugia en un ideal" (*Crepúsculo de los ídolos*: Lo que debo a los antiguos). Esta crítica que está en las últimas de sus obras, las encontramos ya en unas de las primeras: *El nacimiento de la tragedia*. Allí Nietzsche, en su intento por comprender el fenómeno dionisiaco, advierte cómo el movimiento socrático es instrumento de la disolución griega, debido, justamente, a su intento de racionalidad en contra del instinto.

De tal perspectiva en contra del instinto solo sale, en opinión de Nietzsche, el más grave de todos los crímenes: el crimen contra la vida. Derivados de conceptos tales como "la cosa en sí", "el alma inmortal", "el bien en sí", "el mal en sí", "el pecado" nacen inventos para arrebatar el poder que enseña a despreciar el cuerpo; de esto último surgen los despreciadores del cuerpo: aquellos enfermos de platonismo popular que hacen de la actual cultura occidental una cultura decadente. Es para aquellos que, semejantes a camellos, están prestos a doblegarse; pero es también acá donde se da la posibilidad de la rebeldía, la presencia del león que enseña el paso del "tú debes" al "¡yo quiero!", es para aquellos pocos convalecientes que se predica el nuevo sentido de la tierra. (*Así habló Zaratustra* I: 1,2). Es a estos a

quienes se predica la muerte de Dios. La muerte de Dios significa justamente la muerte de aquellos valores trascendentes derivados del platonismo que, por vía del cristianismo, fueron la fuente intelectual, moral, política y estética del mundo como lo habíamos conocido. (véase *La gaya ciencia* 125 y *Así habló Zaratustra*, I, 2).

Sin embargo, la inquina permanente de Nietzsche contra Platón debe ser reexaminada. A lo largo de la obra de Nietzsche se encuentran muchas alusiones o referencias a Platón (161, para ser exactos), y no todas ellas son negativas. En el citado prólogo de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche afirma que no debemos ser ingratos con estas filosofías. También se pregunta de dónde procede la enfermedad del dogmatismo en Platón, de quien opina que "es la más bella flor de Grecia". De la misma manera, cuando Nietzsche lamenta la ausencia que del instinto hay en la filosofía moderna, reconoce entonces que es una pena que "la filosofía haya abierto las puertas al instinto del hombre de la plebe"; entonces –dice Nietzsche– "confesémoslo, pues, hasta qué punto hacen falta a nuestro mundo moderno la especie entera de los Heráclitos, los Platones, Empedócles y cómo se hayan denominado esos regios y magníficos eremitas del espíritu" (2007b, p. 141).

Ahora bien, no se trata solo de que Nietzsche vea en Platón a "la más bella flor de Grecia" y confiese su alta consideración del filósofo de Atenas como un "magnífico eremita de espíritu". Además de estos elogios o calificativos, lo que es más asombroso aún es el hecho de que Nietzsche caracterice el "espíritu libre" del modo que sigue: "… él mismo (el espíritu libre) tiene que haber sido tal vez crítico y escéptico y dogmático… Y además poeta y coleccionista viajero y adivinador de enigmas y moralista". Más adelante añade que una de las tareas del espíritu libre es que "quiere algo distinto, exige que él cree valores", para finalizar diciendo que "los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan" (2007b, p. 155); cualidades tales como poeta, crítico, filósofo que legisla son elementos que también están presentes en Platón y en sus obras. ¿Podríamos continuar con la inquina nietzscheana contra Platón y dejar pasar estos últimos elementos? ¿Acaso, además de las diferencias entre Nietzsche y Platón podamos hacer algún tipo de aproximación? De ser así, ¿cómo es posible tal aproximación?

En lo que sigue, se propone detenernos en la interpretación que Strauss hace de Platón, y en los modos en los que esa interpretación permite reeva-

luar las proximidades y distancias entre Platón y Nietzsche. Creemos posible sostener que la particular lectura que Strauss hace de Platón supone un elemento fundamental para una nueva comprensión de la relación entre Nietzsche y Platón, a saber: la particular interpretación straussiana de la filosofía de Platón modifica la crítica nietzschena a la obra de Platón, generando una serie de convergencias estéticas entre estos dos pensadores (Nietzsche y Platón) y provocando asimismo, una nueva serie de divergencias políticas entre ellos, cuestión que nos servirá además para señalar el camino tomado por el propio Strauss.

Así las cosas, el cuerpo de nuestro texto es el que sigue: en el apartado primero analizaremos el camino straussiano a una diferente interpretación de Platón. Luego, analizaremos el platonismo de Strauss. Una vez comprendemos las partes de la lectura straussiana de Platón en torno a la sofistica y a la poesía, estaremos en mejor ángulo para ver cómo la disputa Nietzsche-Platón se rediseña en dos frentes diferentes, a saber: el conflicto Nietzsche-platonismo de Diotima, por un lado, y Nietzsche-Platón, por otro. Finalmente, a modo de conclusiones, quedará entonces una nueva serie de convergencias y divergencias entre Platón y Nietzsche a la luz de la lectura que hace Strauss.

2. Strauss, el inventor de alguna filosofía platónica

En esta parte de nuestro texto nos dedicaremos a reseñar y comentar un elemento central para la comprensión de nuestra investigación, a saber: el paso teórico de Strauss desde la filosofía contemporánea hacia la filosofía clásica por vía de la filosofía árabe medieval o el "giro farabiano" de Strauss. Una vez dispuestos en este ángulo, la comprensión de la lectura straussiana de Platón será mucho más clara, y por ello, también lo será nuestra comprensión de los modos en los que la interpretación straussiana de Platón permite reevaluar las proximidades y distancias entre Platón y Nietzsche.

2.1. La رباط (ribat) de Strauss

La رباط o ribat es una fortaleza y un puesto de vigilancia árabe medieval que también ofrece un lugar para el culto o la fe del musulmán; no por ello

la رباط (ribat) excluye a la falasafia (filosofía) y además, ocasionalmente, ofrece servicios de hospedaje a los comerciantes que transitan de un lugar (el mundo musulmán) a otro (por ejemplo el mundo cristiano o el judío). Creemos que la رباط o ribat es una buena metáfora de la maniobra de Strauss en su tránsito del mundo moderno al mundo antiguo.

En efecto, en la década del 40 (fundamentalmente desde 1945), Strauss enfrenta el abandono de la filosofía moderna. Tal paso parece estar enmarcado, entre otras razones, por la conciencia straussiana de la crisis de la modernidad y de la razón, y en definitiva, por la crisis de la filosofía política a causa de las dos corrientes más sobresalientes e influyentes del mundo contemporáneo: el historicismo y el positivismo. En general, se trata de que "el hombre moderno ha intentado preservar la moralidad bíblica mientras abandona la fe bíblica. Y eso es imposible" (Strauss, 2005, p. 168). En otra parte, Strauss dirá que la modernidad es fe bíblica secularizada. Esto es, una cultura que tiene fe, sí, pero no en los preceptos bíblicos sino en la razón (Strauss, 2011a, p. 52). Posteriormente, tras el historicismo radical, no habrá tampoco fe en la razón, cayendo entonces la vida en un culto a la nada. Dicho más estrictamente, se trata de una modificación radical en la filosofía política moderna que, por vía del rechazo consciente y radical a la filosofía premodernada, generó una crisis en el saber del hombre moderno, pues este ya no sabe qué está bien, qué está mal, ni tampoco, cuál es la necesidad que la sociedad tiene de la filosofía política, ni cuál es el orden social justo. Si atendemos a sus fundamentos, dice Strauss, el mundo moderno es un gigante con pies de barro (Strauss, 2005, p. 169).

Pero Strauss parece no estar dispuesto a pagar el precio de la razón. Los ideales modernos –cualesquiera que sean– son refutados empíricamente en el siglo de las dos guerras mundiales. Por ello, busca una رباط (ribat) o fortaleza, un refugio ante la muerte de la razón y la crisis que en la modernidad encara la filosofía.

De tal modo, su paso por la filosofía medieval será una acción fundamental, pero transitoria. Su verdadero destino es la filosofía antigua. Una cosa más queremos añadir: empleamos en nuestra metáfora la palabra de los árabes musulmanes y no, por ejemplo, la fortaleza judía (masadá o massada) porque creemos con R. Brague (2011) que para Strauss el tránsito desde la filosofía moderna hacia la filosofía antigua se da por vía de la

filosofía medieval árabe, más que por la filosofía medieval judía. Esto se hace notorio también en el ahínco interpretativo que Strauss descarga sobre Platón, ya que en esta lectura es más fuerte la presencia de Farabi que del propio Maimónides.

Pero nos preguntamos, ¿qué aprendió Strauss en su pernoctar en la fortaleza medieval? La "profetología" y el papel del comentador. En su camino de la oscuridad hacia la luz, en aquella fortaleza árabe medieval, Strauss advirtió que quienes pueden dar una luz al problema actual de la filosofía y de la razón moderna son los filósofos árabes y judíos medievales por vía del ejercicio del arte de escribir exo-esotérico.

En efecto, para Strauss, fueron los filósofos árabes y judíos, no los cristianos, quienes enfrentaron ya una crisis filosófica significativa. En el mundo cristiano la teología absorbió a la filosofía y la puso a su servicio. De modo tal que leyó a Platón desde la metafísica y la moral en función de la teología cristiana. El estado actual de la filosofía vivido por Strauss es de crisis. El historicismo y el positivismo, en sus versiones más radicales y extremas, marcan la muerte de la verdad. Esa verdad que deviene de la metafísica platónica leída respecto de la herencia del cristianismo que, como se dijo antes, leyó a Platón respecto de la moral metafísica y empleó a la filosofía como sirvienta de la teología. Una vez cuestionada esta, se cuestionó aquella.

Por su parte, la filosofía medieval árabe y judía leyó a Platón desde un ángulo bien diferente: el tipo de comunicación entre el filósofo y la ciudad por vía del arte de escribir exo-esotérica. Así las cosas, entiende Strauss, son los filósofos judíos y árabes (Maimónides y Farabi), quienes devienen una luz al problema de la razón moderna y quienes pueden ofrecer herramientas contra el historicismo y el positivismo moderno. Esto es así gracias al modo particular en que los filósofos medievales árabes y judíos comprendieron la filosofía griega en general, y la enseñanza de Platón en particular.

Dado que otro fue el modo como ocurrió la crisis de la filosofía medieval árabe y judía, otra fue también su respuesta. Desde el lado árabe y judío, el filósofo vio también una crisis de la vida filosófica porque la actividad filosófica (entendida como eros de verdad) se enfrenta al problema de la revelación del texto sagrado. ¿Cómo y para qué buscar la verdad, si está contenida en los textos sagrados? La verdad era una verdad de cuño religioso, no filosófico. Tal verdad religiosa era además soberana y legítima

en el interior de la polis, dictaba los modos de vida políticos, morales y epistemológicos. Todo por vía del misterio de la revelación. Esto sin duda deviene en impedimento para la búsqueda libre de una verdad a la luz del logos y la filosofía. Hay entonces un choque entre la verdad constituida por la religión y la búsqueda de la verdad filosófica.

Con el fin de no desgarrar la polis con la verdad filosófica y no hacer caer a la filosofía en persecución, los filósofos medievales (árabes y judíos) dieron a este choque una respuesta: la "profetología"; esto es: "La aplicación del logos al profeta significa entender al profeta a través de la noción del rey filósofo de Platón, el profeta era fundamentalmente un legislador" (Lampert, 1996, p. 136).

Dicho de otro modo: el filósofo árabe y judío no conduce su eros filosófico a la restauración del platonismo metafísico y moral, como ocurrió en el pensamiento cristiano, sino al Platón político del arte de escribir. Dicho en boca de Strauss:

> Podemos decir que el Platón de Farabi remplaza al filósofo rey, que gobierna abiertamente en la ciudad perfecta, por el reinado secreto del filósofo que vive privadamente como un miembro de la ciudad imperfecta. Dicho reinado se ejerce mediante una enseñanza exotérica que, sin contradecir demasiado flagrantemente las opiniones aceptadas las socava, y simultáneamente guía a los filósofos potenciales hacia la verdad. (Strauss, 2011b, p. 92)[1].

En "El *Platón* de Farabi" Strauss sostiene la idea de la "identificación de la filosofía con el arte regio, que es un instrumento pedagógico para conducir al lector hacia el punto de vista según el cual la filosofía teorética por sí sola, y sólo ella, produce la verdadera felicidad" (Strauss, 2011b, p. 79). Strauss entiende que la solución medieval es importante porque encuentra un modo de evitar la persecución del filósofo en el interior de la polis. Ya no es solamente la estrategia de comunicación entre un arte de escribir exotérico y esotérico (que esconde la idea filosófica según la cual la felicidad es

[1] Para una ampliación del concepto de "*profetología*," véase Strauss (1995, cap. III, pp. 101-133), Tanguay (2003, pp. 146, 191-197). Nietzsche (2007, p. 45), Lampert (2009, p. 136), Kraemer (2009, p. 158), citado por Smith S (2009).

una cosa de pocos, los filósofos, y además no es una felicidad teísta, sino erótica, el eros del saber), sino que la profetología es hacer del filósofo rey platónico un "*law giver*", (filósofo legislador). De esta manera, se logra que la filosofía se mantenga como necesaria, como no perseguida y, además, como objeto de apologías. Esto se debe a que soterrada o esotéricamente cuestiona la realidad, y permite así la persecución del eros filosófico, procurando una felicidad superior a la felicidad de la vida religiosa, mientras que pública o exotéricamente aparece edificante y conveniente a la polis. Así entonces, la filosofía medieval acabó por aplicar el logos a la profecía, hace del profeta un filósofo y legislador.

Otra cosa significativa aprendió Strauss en su paso por la filosofía medieval: el papel del comentador. En efecto, en el mundo de las persecuciones a la filosofía por parte de las religiones monoteístas, Strauss entendió el papel de comentador que el filósofo tomó, especialmente Farabi. Según Strauss, las "invenciones" de Farabi mientras comentaba los textos de Platón, le permitieron ir descolocando cuidadosamente las doctrinas platónicas de la inmortalidad y la atemporalidad del Ser, sin por ello aparecer notoriamente desapegado de la retórica e imágenes propias de la religión de su comunidad. Al desarrollar el arte de escribir entre líneas, a través del papel del comentador, Farabi pudo comunicar las verdades que hacen felices a los pocos, los filósofos, sin afectar la felicidad (falsa o pobre) de los muchos, los hombres de la ciudad o ciudadanos. Posición que ocuparía después el propio Strauss al presentarse como historiador.

2.2. El amanecer de la رباط (ribat) de Strauss

El amanecer de la رباط (ribat) straussiana nos presenta a un Strauss con varios elementos nuevos y fortalecedores para él, entre ellos, el objeto de buscar una razón distinta de la moderna entrada en crisis, para no renunciar a la razón en cuanto tal; el papel del comentador que le da un lugar privilegiado para la libertad filosófica sin ser perseguido. En "El *Platón* de Farabi", Strauss sostiene la idea según la cual los filósofos medievales no occidentales entendieron mejor a Platón que los filósofos occidentales cristianos, y que tal comprensión está familiarizada con el descrédito de las doctrinas trascendentes de Platón y un cierto arte de leer.

3. Platón, encantador de encantadores de serpientes

Escúchame, entonces –dijo Glaucón–, para ver si estás de acuerdo conmigo; pues Trasímaco, me parece, se ha rendido demasiado pronto, encantado por ti como una serpiente.

Platón, *República 358b.*

Strauss, según lo antes dicho, entenderá que los filósofos medievales árabes –a diferencia de los cristianos– no dieron crédito a las doctrinas trascendentes de Platón (la inmortalidad del alma, el conocimiento de lo eterno, el bien en sí). Strauss entendió con Farabi que estas son doctrinas exotéricas y se centró entonces en el pensamiento político de Platón no derivado del "mundo de las ideas"[2]. Por tal razón, la centralidad de la República y, con ello, de buena parte de pensamiento político platónico, no está en los temas metafísicos, ni epistemológicos, sino en los planteamientos de la filosofía política, esto es, la comunicación y defensa política de la filosofía ante la polis. La relación polis-filosofía es la relación entre el hombre de la ciudad (Trasímaco) y el hombre filosófico (Sócrates). Así, nos encontramos ante *La ciudad y el hombre* de Strauss, texto que ocupará un lugar privilegiado en la lectura de la filosofía política de Platón hecha por Strauss, el comentador. Veamos.

Las indicaciones que el propio Strauss ofrece para leer los diálogos platónicos son suficientes en *La ciudad y el hombre*, a saber, Platón escribió obras de teatro, ergo, hay que leer los diálogos como tal (Strauss, 2006a, p. 91). Consciente de ello, Strauss entiende en primer lugar que no debemos adjudicar al pensamiento de Platón aquello que diga un personaje.

Así, no podemos legítimamente asumir que lo dicho por Sócrates es directamente aquello que piensa Platón. De hecho, para Strauss resulta

[2] En el citado artículo, "El *Platón* de Farabi", Strauss otorga un trato particular a la creencia en el elemento eidético o "en sí" dice de modo hipotético que "la aparente subordinación del tema del *Timeo* al tema político de la *República*, el rechazo implícito de la interpretación metafísica del *Filebo*, el *Parménides*, el *Fedón*, y el *Fedro*, podrían alentar la sospecha de que, según Farabi, la filosofía de Platón es esencialmente política" (2011b, p. 72), para abandonar unas pocas páginas después el hipotético "podría" y afirmar tranquilamente que "el *Platón* de Farabi rechaza silenciosamente las doctrinas de Platón sobre la inmortalidad o más bien la considera una doctrina exotérica" (2011b, p. 80).

altamente problemático deducir de lo dicho por el Sócrates platónico el pensamiento platónico. En efecto, el Sócrates de Platón no existe. Existen los Sócrates de Platón. Uno es el Sócrates del joven Platón, otro el Sócrates de la madurez, y otro el Sócrates de la vejez de Platón. Esto por no mencionar el problemático hecho de que Sócrates es conocido por su ironía y, en ese caso, la ironía del Sócrates de Platón esconde aquello que piensa Platón. Este pensamiento, según el cual Sócrates es el portavoz de Platón, se ve obturado también por el hecho de que Sócrates no habla en todas las obras de Platón.

Lo mismo ocurre con un personaje central en la metafísica de Platón: Diotima. En el *Banquete*, Diotima es la sacerdotisa que le enseñó al joven Sócrates los misterios del amor. Tal enseñanza de Diotima a Sócrates indica que el impulso que hay detrás del eros filosófico es el natural deseo de inmortalidad. Así las cosas, el filósofo logra su inmortalidad mediante el contacto con las formas divinas y eternas. Tal contacto se alcanza por medio de la teoría de la anamnesis, la cual tiene un dispositivo metafísico relevante, a saber, la doctrina de la inmortalidad del alma. De los misterios de la enseñanza de Diotima se derivan todas las doctrinas metafísicas, éticas, políticas y estéticas de Platón, según la lectura tradicional, cristiana por demás.

Sin embargo, Strauss insiste en que no podemos adjudicar como pensamiento de Platón algo que tan solo es derivado alguno de los personajes de un diálogo. Platón no habla por su propia boca. A diferencia de otros autores que consignan sus opiniones en sus textos, "Platón no dice nada en ninguno de sus diálogos", afirma Strauss, y siempre que lo citamos, citamos a uno de sus personajes, por lo cual, si dijéramos que Platón dice por este personaje tal o cual cosa, "actuaríamos tan razonablemente como si afirmáramos que según Shakespeare 'la vida es un cuento contado por un idiota' (Strauss: 2006, p. 79). Empero, a fin de saber lo que piensa Shakespeare, en contraposición a lo que dice Macbeth, "se deben tomar en cuenta las palabras a la luz de la obra como un todo; entonces podríamos hallar que según la obra como un todo la vida no carece de sentido sino que pierde el sentido para aquel que infringe la ley sagrada de la vida". Por esta razón, Strauss sostiene que "a partir de esta premisa, uno podría llegar a la conclusión de Diotima", y sin embargo "Diotima no es ni Sócrates, ni Platón" (Strauss, 2008b, p. 246). De tal modo, a los diálogos platónicos "se

los debe leer como obras dramáticas" (Strauss, 2006, p. 91). Por lo tanto, no podemos decir que Diotima o Sócrates representan el pensamiento de Platón. Tan solo podemos asumir que Platón quiso que Diotima o Sócrates, o cualquier otro, dijeran esto o aquello.

A causa de tal comprensión de la función de los personajes de los diálogos, Strauss no cae en rencillas contra Trasímaco, pues él sabe que Platón escribe obras de teatro y como tal las lee. Strauss sostiene que "Platón sabía que los hombres leen más con la ''imaginación'' que con un cuidado desprejuiciado" (Strauss, 2007f, p. 67); por ello, entiende Strauss que Trasímaco es un actor que representa la bestia salvaje que enfrenta a la razón, representada por Sócrates (2006a, p. 118). Trasímaco representa el bárbaro, el nihilista y Sócrates, el hombre sabio, el filósofo. Ahora bien, en cuanto sofista, el arte de Trasímaco consiste en despertar y apaciguar los distintos pathos a los que se enfrenta, para esto es que Platón busca "emplear" a Trasímaco (Lampert, 1996, p. 147).

Leído por Strauss, ¿cuál es el negocio o empleo que Platón traza entre el sofista Trasímaco y el filósofo Sócrates? Dado que el gobierno del filósofo rey es altamente improbable (cf. *República* 501 c, 592 a), la filosofía requiere de un intermediario con la polis: el sofista. El sofista es el encantador de serpientes que debe convencer a la polis de que la filosofía no es un vicio (cargo que conduce al delito de pervertir jóvenes). Por otro lado, se requiere de un hechicero de las palabras para mostrar que toda norma beneficia a quien la obedece. Así, por medio de la heurística que convence a los muchos, Trasímaco lograría favorecer a la filosofía, a lo cual Lampert llama "la correcta persuasión", esto es que "el correcto modo de persuasión es suministrado por el arte de persuasión, el arte de Trasímaco, dirigido por el filósofo y al servicio de la filosofía" (1996, p. 152). Trasímaco entonces será asignado a una función de alta importancia en la refundación de la ciudad (*República* VIII). Por su parte, Sócrates debe hacer uso de la dialéctica, con la cual se persuade no a los muchos, sino a los pocos, para hacerle ver a Trasímaco que el ejercicio del poder requiere de prudencia; este es el secreto del poder. La prudencia es, en palabras de Lampert, "el núcleo de la filosofía política platónica" (1996, p. 154). De tal modo, la prudencia es el núcleo de la filosofía platónica con el que se saca la antigua filosofía del distanciamiento de la polis, y con tal núcleo la filosofía intentará encantar al encantador de serpientes, al sofista Trasímaco.

Dicho brevemente, Strauss entiende que la filosofía árabe comprendió la necesidad de la prudencia por parte del filósofo y así lee a Platón, como un defensor político de la filosofía, por ello, entiende que "la actitud de Platón fue fundamentalmente diferente" de la de Sócrates. La filosofía en su sentido esotérico no es nada distinto de un ejercicio teórico producido por el eros. Su objetivo no es la prédica de una moral para la ciudad. Este solo es un objetivo exotérico. Luego, Platón no era un moralista.

Así las cosas, existe una relación nueva entre Trasímaco y Sócrates en Platón leído por Strauss: "En su tratamiento de los temas bajo análisis, combinó la manera de Sócrates con las maneras de Trasímaco" (Strauss, 2011b, p. 91). En otra parte, Strauss dirá que "el método de Platón combina el método de Sócrates, que se adapta a las relaciones del filósofo con la élite, y el método de Trasímaco, más apropiado para las relaciones con el vulgo" (1955).

Para ver de mejor modo el conflicto Nietzsche – Platón, leído por Strauss, nos es menester ilustrar antes cómo Platón, leído por Strauss, diferencia la disputa entre diversos ángulos: uno es la querella ético-política entre Platón y la poesía al inicio de *República*, otro ángulo es la querella ontológica entre la filosofía y la poesía, esto es el problema de la mímesis al final de la República, y otro ángulo será el de la querella entre la prudencia filosófica y la irresponsabilidad o imprudencia de la retórica. Esto es, la relación entre el Sócrates de la *República* y Trasímaco.

4. El conflicto entre Platón y la poesía

4.1. La querella por la prudencia: entre Sócrates y Trasímaco

Para tener una mejor compresión del conflicto entre Nietzsche y Platón en torno a la poesía, observemos cómo, por un lado, Strauss interpreta el conflicto Platón-poesía, y cómo interpreta Strauss por otro lado, el conflicto Platón–sofística. Iniciemos por este último.

Tanto en las *Cinco conferencias sobre Sócrates* como, y principalmente, en su *Socrates and Aristophanes*, Strauss destaca la relación entre Aristófanes y Platón. Dice Strauss que la *República* puede entenderse como réplica a Aristófanes, entre otros aspectos, porque la caída del Pensadero en el interior

de la polis puede evitarse si se evita la *hybris* de los discípulos filósofos, de tal modo que la tensión entre polis y filosofía sea menor (Strauss, 2005, p. 77). De hecho, la gran enseñanza que a Platón y a la filosofía le deja Aristófanes el poeta, es que la animadversión de la polis hacia la filosofía puede evitarse si la enseñanza de la filosofía adquiere prudencia. Esto es, si el maestro de filosofía logra serenar a sus discípulos en sus acciones.

Pero, ¿cómo se serena a los discípulos? Revisemos la escena del diálogo de los dos discursos de *Nubes* de Aristófanes (890). La escena de las *Nubes* nos presenta dos personajes singulares, el uno es el Discurso Bueno y el otro es el Discurso Malo. La disputa se teje entre los dos personajes (Discurso Bueno y Discurso Malo) por la filiación del joven Fidípides. Hay que anotar que este joven solo tenía eros por las apuestas de caballos y no por la filosofía, sin embargo, se vio obligado por su padre Estrepciades a volverse discípulo de los filósofos para que estos le enseñen discursos retóricos que le eviten pagar sus deudas.

Se entiende que el Discurso Bueno de las *Nubes* perdió la disputa con el Discurso Malo y no es elegido por el joven Fidípides, ya que el Discurso Bueno cometió un error cuando apeló a una vieja mitología y mostró la vida buena y justa (y la filosofía) como poco atractiva a los jóvenes. Así pues, mientras el Discurso Bueno insiste en la justicia y la existencia de Dike, el Discurso Malo le objeta que "entonces si Dike (Justicia) existe", "¿cómo no pereció Zeus que encadenó a su propio padre?" (905). Esto conduce a una variación por parte de la defensa realizada por el Discurso Bueno. En efecto, la defensa de la educación por parte del Discurso Bueno busca ahora no defender la justicia en sí misma, sino refutar las acciones o consecuencias del Discurso Malo, apelando a las consecuencias de aquello que su rival, el Discurso Malo, sostiene. De tal modo, el cambio en la estrategia que realiza el Discurso Bueno es una falacia en cuanto no hará una defensa de su discurso y la justicia en sí, sino que se propone ganar la disputa argumentativa neutralizando el discurso de aquel, y rechazando las consecuencias de las acciones que propone dicho contendor. De este modo, el Discurso Bueno sostiene: "… mi educación crió a los hombres que lucharon en Maratón… … a sentir vergüenza ante aquello que lo merece" y a "no parlotear como los jóvenes de hoy" (985–-1000). Ante esta nueva formulación del Discurso Bueno, el Discurso Malo también reformula su argumentación y asimismo lo

reformula con una falacia. El Discurso Malo busca desviar el argumento de las consecuencias de la mala educación. Hablándole no a su contendor, sino directamente a Fidípides, el Discurso Malo dice: "… fíjate bien cómo voy a refutar la educación" (1043); y le increpa sobre "cuántos placeres más vas a verte privado, jovencitos, mujeres, cótabo, golosinas, bebidas, carcajadas, con qué ¿de qué vale vivir si te privas de todo esto?". A lo anterior añade la poco inocente idea según la cual dedicarse a la vida teórica y filosófica no es problemático pues, en caso de seguir al Discurso Bueno y llevar la vida justa, buena y teórica, ante la eventualidad de ser acusado y llevado a juicio uno estaría perdido, pues sería "incapaz de articular palabra" (1070-1077).

Una vez que hemos visto la escena del Discurso Bueno y el Malo en las *Nubes*, de Aristófanes, leemos en paralelo y con Strauss la escena de *República* que muestra el diálogo entre Sócrates y Trasímaco. Ahora vemos que la escena trata de un discípulo que escucha dos discursos, uno bueno y otro malo. En efecto, los jóvenes Glaucón y Adimanto reemplazan a Fidípides, mientras que Trasímaco encarna el papel del Discurso Malo y Sócrates el del Discurso Bueno. La maniobra platónica está en ocultar la contundente victoria de Trasímaco por medio de acciones que desvían la discusión filosófica; así pues, será el sofista quien ahora lleve la imagen negativa. Además, en la refundación de la polis (*República* VIII) los contertulios liderados por Sócrates pactan con Trasímaco para que este sea quien hable por la filosofía y esta no se quede "incapaz de articular palabra". En efecto, Strauss sabe que Platón está al corriente de que los hombres leen con su imaginación y señala cómo Platón pinta la escena desviando el centro argumentativo y desplazándolo por la imagen. Así, advertimos que cuando Sócrates narra la aparición de Trasímaco dice que este "no se contuvo más y agazapándose como una fiera, se abalanzó sobre nosotros como si fuera a despedazarnos. Tanto Polemarco como yo (Sócrates) nos estremecimos de pánico, pero Trasímaco profirió gritos en medio de todos". Tras la exposición de Trasímaco, Sócrates comenta: "Quedé azorado y lo contemplé con Pavura y creo que si no hubiese sido yo el que lo miré antes a él que él a mí, habría perdió el habla" (*República* 336b). Con esto se desplaza el argumento de Trasímaco y este queda ante los jóvenes (tanto los presentes, como los lectores) como el hombre malo y perdedor. Posteriormente, y tras un largo silencio, Trasímaco

participará con Sócrates en la fundación de la nueva ciudad, ahora como "amigos sin haber sido antes enemigos" (*República* 449b).

La maniobra distractora se teje, en efecto, en el teatro escénico en *República*, recordemos, Strauss advirtió que Platón sabía que los hombres leen más con la imaginación y se vale de esto en el diseño teatral de la escena entre Sócrates y Trasímaco. Una vez analizada la querella Platón y la sofística, entremos a analizar la querella Platón y la poesía.

4.2. La querella con la poesía

La crítica de Platón a la poesía en *República* puede ser algo confusa. Se entenderá de mejor modo si hacemos el siguiente repaso. Al inicio de *República* (387b) Platón rechaza la poesía mimética (o imitativa) porque, desde un plano psicológico y moral, la actividad poética que imita acciones tiene un efecto importante sobre quienes oyen o ven tal poesía. Así, los jóvenes que ven la maldad o avaricia de los dioses representados en la tragedia y comedia, imitarán tales comportamientos. De tal modo, la ciudad fundada con palabras solo aceptará tal poesía si esta emula o imita las acciones nobles. Posteriormente, en el libro IX de *República* (592) cambiará el ángulo moral y psicológico de la discusión. No negará el carácter seductor y hechicero de la poesía. Platón dejará ver su amor por el gran poeta Homero (595b, 607a) y terminará admitiendo que la poesía es un buen pasatiempo si quien la escucha es alguien que ya tiene un carácter formado. Empero, el ángulo acá, decíamos, ya no es el moral sino el filosófico. Acá el quid es el estatus de verdad que hay en la poesía. Para decirlo rápidamente, el poeta es un pintor de apariencias. Así como, por ejemplo, tenemos la esencia de la cama, la cama como cosa que imita o se asemeja al concepto de cama, y finalmente, la pintura de una cama apoyada en la cosa llamada cama; así el poeta es un pintor de moral falsa, apoyado en sus sensaciones falsas sobre el mundo. El poeta es un pintor de cosas que no conoce (Véase República 598d). Otra cosa más, el poeta es un pintor de cosas que no conoce, pero lo que hace es producto de la parte más irracional de su alma y tiene por propósito complacer el gusto del espectador (*República* 603c). Así, por razones ético- políticas, la poesía se torna inútil y peligrosa al inicio de *República*, mientras que al final del mismo texto, por razones filosóficas, se

muestra incapaz de verdad, además, incapaz de *paideia*. No puede imitar el carácter racional y filosófico del alma.

Estamos ahora en un mejor ángulo para ver cómo el retorno a la poesía en el libro III de *República* se relaciona con la lección dejada por Aristófanes sobre la prudencia política en la enseñanza y transmisión de la filosofía. En efecto, el retorno a la poesía no tiene que ver tanto con la disputa ontológica (qué clase de seres existen), ni con la epistemología (cómo es posible el conocimiento), ni con la estética (cuál es la forma más bella de composición de la poesía), estos son temas que se aborda tan solo en la parte final de *República*; más bien, la disputa entre Platón y la poesía se marca en un terreno práctico, esto es, ético-político. Dicho de otro modo, acá se atiende la pregunta de la filosofía política sobre cuál es el mejor tipo de vida posible y en qué régimen político resulta apropiado.

En este marco, la disputa de Platón con los poetas, especialmente Homero y Hesíodo, tiene que ver con la celebración e imitación de ciertas conductas humanas y divinas. El interés de Platón, leído por Strauss, es demostrar retóricamente y bajo el artificio de las "mentiras nobles" en qué estriba el alma, su vida después de la muerte y su relación con la (aún no demostrada) idea del bien, así como también hacer de los dioses un instrumento de persuasión y justicia. Acá se juega toda la disputa política y moral con el cambio de concepción de los dioses homéricos que se muestran ellos mismos como criminales, mentirosos, infieles, etcétera. Se ve también la importancia política (no metafísica ni epistemológica) por cambiar el concepto de alma y su relación con la justicia en la vida terrena, comparada con un alma que en el mundo homérico no es más que un hálito, un viento sin sentido, del cual el propio Aquiles reniega diciendo: "no intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo, preferiría ser labrador […] antes que reinar entre los muertos" (*Odisea*, XI, 488). Es por esta cuestión ético–política, y no por otra cosa, que se hace la expulsión de los poetas en la primera parte de *República*. Otra cosa será su retorno "supervisado" en *República* IX.

Ahora bien, esto señala el retorno vigilado de los poetas y la táctica de las "mentiras nobles"; la responsabilidad que tiene el filósofo con la polis a la hora de transmitir el eros filosófico, de modo que no se destruyan ni el interés propios de los pocos, los filósofos, quienes desean ejercer su eros

filosófico tranquilamente, ni el de los muchos, los hombres de la polis (creer en los fundamentos de la polis para dedicarse a los asuntos que les interesan particular y privadamente). Dicho de otro modo, la comunicación indebida de la filosofía no debe destruir ni el Pensadero ni la polis, de modo que las mentiras nobles y el arte de escribir exo-esotérico seguirían siendo necesarias para el filósofo, pues de no hacerlo, no solo se rompe su responsabilidad política (relacionarse del mejor modo posible con la polis y hacer defensa política de la filosofía), sino que, y fundamentalmente, se cae en el peligroso nihilismo que rechaza los principios de la civilización y hace de la moral cinismo y de la ciencia superstición.

Leída así, la filosofía política de Platón no depende de la relación del conocimiento trascendente con el alma, ni de la ejecución del quimérico gobierno por parte del filósofo rey. La filosofía de Platón no es el pensamiento de Diotima. Más bien, la filosofía política de Platón es el ejercicio prudente de un arte de comunicación que disminuye en la mayor medida posible el eterno conflicto entre polis y filosofía. Esto justifica nuestra anterior división entre el platonismo de Diotima (aquello que dice el personaje) y la filosofía de Platón. El primero es aquel que queda como fuente intelectual del cristianismo y centro de la crítica de Nietzsche. El acá llamado platonismo de Diotima es aquel pensamiento de Platón que para Strauss y el Farabi que lee Strauss, no es más que una doctrina exotérica sobre la verdad, el alma y el conocimiento. El segundo (la filosofía de Platón), es una filosofía creadora por acción de la voluntad, que sabe que no son verdaderas sus creaciones, pero son el resultado del impulso estético de su propio eros. Esta segunda versión nos diferencia y distancia, por un lado, el platonismo exotérico (o platonismo de Diotima) atacado por Nietzsche y, por otro, permite ver cómo Strauss aproxima a Nietzsche y a Platón a propósito de la pregunta por la necesidad de las mentiras nobles y la filosofía como eros vital. Dediquemos lo que sigue a ver cómo la lectura que Strauss hace del pensamiento platónico modifica la inquina Nietzsche-Platón.

5. Nietzsche, el platonismo de Diotima y Platón

Según este nuevo marco, creemos que existen dos disputas distintas. Por un lado, la que se da entre Nietzsche y lo que llamamos el platonismo

de Diotima. Por otro lado, la disputa entre Nietzsche y el mismo Platón. Esta última constituye una reedición del viejo conflicto de Platón con los poetas. Expliquémoslo.

Según lo señalado en nuestra introducción, la inquina de Nietzsche contra Platón se refleja en dos aspectos: el filosófico y las consecuencias éticas de tal comprensión de la filosofía. Respecto de la primera, Nietzsche atacará la creencia en la cosa "en sí" de la filosofía platónica. Critica también la creencia en la causalidad derivada de tal "en sí" y, por supuesto, la logofília de la que depende tal filosofía. Derivada de la acusación de la comprensión filosófica, Nietzsche conducirá una acusación ético–existencial, a saber: este platonismo cristianizado que acabamos de reseñar deduce de tales creencias en el "en sí" una serie de valores trascendentes y, por ello, contrarios a lo que Nietzsche cree es la vida en la tierra. Por ello, Nietzsche tendrá como propósito invertir el platonismo.

Sin embargo, estas críticas que recién describimos son aquellas que se enmarcan dentro de lo que llamamos platonismo de Diotima. ¿Qué es el platonismo de Diotima? Recordemos: llamamos así a todas las doctrinas metafísicas y sus derivados ético-políticos de los textos platónicos. Es decir, aquello que por vía de Farabi, Strauss entonces va a entender como doctrinas metafísicas exotéricas en el pensamiento de Platón.

Pero, ¿sabía Nietzsche de aquel platonismo de Diotima o pensamiento exotérico de Platón? Creemos que sí. Nietzsche reconoce que "todo lo que es profundo ama la máscara" (2007b, af. 40) y que la distinción entre lo exotérico y lo esotérico es una "distinción que se hacía antiguamente entre los filósofos"; tal distinción, dice Nietzsche, obedece a que "nuestras intelecciones supremas parecen necesariamente –y deben parecer– tonterías y, en determinadas circunstancias, crímenes, cuando llegan indebidamente a oídos de quienes no están predestinados para ellas" (2007b, af. 30).

Establecida la conciencia nietzscheana de la doctrina exotérica-esotérica de los antiguos, entonces, diferenciamos, por un lado, el conflicto Nietzsche-platonismo de Diotima en torno a los valores trascedentes del mundo y la cosa en sí; y por otro lado, tenemos el conflicto entre Nietzsche y Platón a propósito de la necesidad de la mentira y la querella con la poesía.

En este último aspecto, el campo de batalla ya no se teje sobre los valores trascendentes, sino sobre la mentira noble que sostiene dichos

valores. Dicho de otro modo, desde Nietzsche la estrategia de las mentiras nobles de Platón (leído por Strauss) ya no son necesarias. ¿Por qué ya no son necesarias las mentiras nobles que dieron origen a toda una lectura de la historia de la filosofía? Brevemente, responderemos que tales menciones exo-esotéricas no son ya necesarias para Nietzsche, ni posteriormente para los filósofos, por dos razones ligadas entre sí.

a) La razón política:

En la modernidad, ya no existe público que crea en entidades trascendentes como garante de la estabilidad de la polis. La incredulidad ante las entidades trascendentes conduce a que las mentiras nobles no sean remedio alguno para la comunicación de las ideas filosóficas entre los filósofos y la polis. Se han cuestionado los pilares fundamentales de la sociedad, esto quiere decir que la crítica de los filósofos ya no afecta las creencias básicas de la polis. En efecto, conceptos tales como Dios, alma, pecado y tampoco ideas tales como nación o clase serán creíbles para oído moderno alguno. Por tanto, no es necesaria ya la noción platónica de la mentira noble.

b) Razón epistemológica:

Nietzsche ha enrocado el arte de escribir por el arte de leer o interpretar. En efecto, el método fisiológico de la historia natural que emplea Nietzsche conduce a una deducción y creación de valores distintos de los del platonismo de Diotima y distintos de los postulados por el pensamiento de Platón. En efecto, y según lo antes visto, en el platonismo de Diotima las esencias del bien determinan aquello que es bueno y justo, sin embargo, decíamos, para Strauss, lector de Farabi, tales doctrinas no son más que doctrinas exotéricas que esconden bajo el arte de escribir una verdad esotérica, a saber: no es posible negar o afirmar las esencia del todo que determinen la moral y la política. Pero esto es un secreto filosófico que se oculta bajo el ya citado arte de escribir exo-esotérico y debe permanecer así para no destruir la polis. Así entonces, la escritura de doble registro presenta una doctrina exotérica para aquellos no filósofos quienes necesitan de una verdad y poder así continuar con la normalidad de sus vidas. Para ellos, existe el bien, el mal, lo justo,

etcétera. Por su parte, para los lectores filósofos se abre la escritura esotérica, esta muestra que tales verdades exotéricas no son sostenibles, que se presentan así para no afectar a la polis, y sin embargo, estos lectores filósofos continúan sus vidas plenas de eros filosófico. Efectivamente, la estrategia de escritura de doble registro exo-esotérica, mantiene las diferencias naturales entre aquellos hombres que viven con fundamentos trascedentes y los que no requieren tales verdades diluidas.

Sin embargo, el método fisiológico de la historia natural nietzscheano determina lo bueno, lo malo, lo justo, etc., como producto de la comprensión de una época determinada y no como una esencia trascendente. Así las cosas, el arte de escribir que escondía bajo el pliegue exotérico el desconocimiento de los fundamentos trascendentes de la existencia se hace innecesario. De algún modo, lo que se hace en la modernidad es eliminar todo sustento o entidad trascendente, con ello, se borran las diferencias naturales entre los hombres que son capaces de vivir sin dichas entidades orientadoras de la existencia y aquellos hombres que no requieren la postulación de entidades trascendentes. No distingue ya entre los pocos y los muchos, esto es, entre aquellos pocos hombres (los filósofos) que son superiores por ser capaces de vivir sin el sustento trascendente que orienta la vida y los muchos hombres (u hombres últimos) que no desean buscar tales nociones trascendentes porque no son filósofos, pero que sin embargo requieren de las entidades trascendentes (la noción de bueno, justo, etc.) para orientar así sus conductas, pues estas son cohesionadoras de la polis.

5.1. Nietzsche frente a Platón: una reedición de la querella entre filosofía y poesía

Tras la disputa entre Nietzsche y el platonismo de Diotima entendida como una doctrina exotérica, nos queda ahora la disputa entre Nietzsche y Platón. Como dijimos antes, tal disputa se enmarca en la vieja querella entre filosofía y poesía en torno a la aceptación o rechazo público y consciente respecto del sustento ético-político de la ciudad. Pero antes de entrar en la nueva querella de la escritura poética entre Nietzsche y Platón, recordaremos brevemente la vieja querella.

Los poetas dicen mentiras. Versan sobre cosas contradictorias desde la opinión y no desde el saber en sí. Estas dos oraciones bien podrían resumir la crítica a la tradición poética que hacen los contertulios en los pasajes ya mencionados de *República* III. En efecto, el ejercicio de fundar una polis en el discurso conduce a la revisión de los textos hesiódicos y homéricos (*República* 376c- 379a), es decir, al fundamento político y sobre todo moral de la sociedad. En tal ejercicio, Platón encuentra que los mitos de Hesíodo y Homero describen a los dioses como criminales, polígamos, pederastas, mentirosos, etcétera. Esto supone dos premisas, que conducen a la expulsión de los poetas de la polis. La premisa inicial (una premisa pedagógica) es que tales mitos son un mal ejemplo para los jóvenes ciudadanos; la segunda premisa (una premisa lógico-ontológica) es que tales mitos muestran a los dioses como malos y al mismo tiempo como causa del bien (dando por sentada la existencia del bien en sí y una relación causal con el mundo). Las anteriores críticas conducen a la construcción de nuevas pautas para hacer poesía y hablar de los dioses y los hombres. Estas pautas tienen como común denominador la gimnasia y la armonía musical (musiké) entre el bien y la razón, así como la armonía entre el cuerpo y el alma. [3]

Ahora bien, lo anterior resulta problemático dados los siguientes elementos: hasta este momento en *República* ninguno de los contertulios se ha preguntado por la existencia de Dios. -Nadie se preguntó aún *quid est Deus*-. Esto no es un dato menor si observamos que el procedimiento para censurar o no los discursos de la poesía mimética implicarían preguntar primero si los dioses de los que hablan existen o no. Esto es, atender la pregunta por la segunda premisa o premisa lógico-ontológica. Otro elemento que se destaca por su ausencia es que aún nadie preguntó ¿qué es la poesía? o ¿qué es la poesía mimética?, pregunta básica a la hora de diseñar una educación bajo las pautas de la poesía y decidir si se expulsa o no a los poetas. Evidentemente, este error metodológico es decisivo a la hora de expulsar a los poetas. En otras palabras, no atiende la premisa inicial o pedagógica a propósito del ejemplo para los jóvenes dado por la poesía y los dioses que esta presenta. De hecho, y tal como se mencionó antes, solo hasta el

[3] Para una noción general del concepto de *musiké* y su importancia en la educación de la Grecia clásica, véase Guthrie, (2005, p. 12).

libro IX Platón se pregunta "qué cosa es la imitación [Τι είναι απομίμηση]" (*República* 597b2).

¿Cómo entender entonces que Platón expulse a los poetas que hablan de los dioses, sin saber antes cómo o qué son los dioses? Si Platón expulsó a los poetas por las razones antedichas, ¿cómo entender que Platón expulsa a los poetas en *República* III, porque estos no saben lo que dicen sobre los dioses, ni sobre el bien en sí, y sin embargo solo hasta *República* V (474b) se aborda el tema? ¿Es lo mismo abordar el tema del bien en sí y comprobar la existencia del bien en sí? ¿Fue acaso Platón un dogmático? ¿Acaso es un error básico en el procedimiento de un experto como Platón? ¿Es un error básico deliberado? De ser así, ¿qué esconde tal error deliberado?

Para responder las preguntas anteriores, debemos iniciar por el texto que causa la perplejidad. En *República* (379a), cuando se expulsan los poetas, no se están haciendo investigaciones filosóficas sobre los dioses o sobre la poesía. "En este momento, ni tu ni yo somos poetas, sino fundadores de un Estado", dice Sócrates. Esto indica al menos dos cosas: por un lado, que los interlocutores son políticos "fundadores de un Estado" y están haciendo discursos políticos; por otro lado, que tal discurso es momentáneo -"en este momento", sostiene Sócrates.

De igual modo, es menester tener presente que quienes hablan no están en los zapatos de los filósofos, amantes de la verdad, sino en los zapatos de los políticos y, por ende, piensan en el Estado y en el orden en su interior. Encontramos entonces que la mentira no es problemática, sino que esta se admitirá cuando los mitos estén "bien hechos", es decir, cuando estos no generen los problemas de moral que suscitan los mitos de la poesía homérica. La mentira está permitida entonces cuando esta sea "para beneficio del Estado" (*República* 389b), razón por la cual, dice Sócrates, "parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos" (*República* 377c). Por tanto, en la lectura straussiana, Platón no censura la poesía como tal, tampoco a la mentira, sino los efectos políticos de la mentira en tales poesías. De allí que lo que se censura es "sobre todo el caso de las mentiras innobles" (*República* 377d7) (donde *"noble"* significa favorable para la estabilidad y el bien común de la polis –el universal de la política– e innoble lo contrario, el particular). Además, con respecto a la mentira, Sócrates señala que "*incluso si fueran ciertas*, no me parece que deban contarse con tanta ligereza a los

niños aun irreflexivos. Sería preferible guardar silencio; pero si fuera necesario contarlos, que unos pocos los oyesen secretamente" (*República* 378a2). Por lo cual, parece quedar sentado que para el Platón de Strauss, la mentira es justificable si es en beneficio del Estado, es decir, del criterio político del bien común, y no a la luz del criterio ontológico y epistemológico del bien en sí.

Tenemos de lo anterior tres elementos:

a) El discurso político es momentáneo. Recordemos, dice Sócrates, "en este momento" actúan como políticos, no como poetas.

b) Como políticos, el criterio es el "beneficio del Estado" y "un mito bien hecho" quiere decir un mito en "beneficio del Estado" o del bien común. Se desprende de esto que la mentira no es problemática. Problemática resulta la hegemonía de un discurso que afecte a los habitantes del Estado, con lo cual Platón corrige la premisa pedagógica que supuso la expulsión de los poetas, a causa de los problemas de imitación del comportamiento de los dioses mostrados como malos y que se generan con los anteriores mitos. Según esto, lo importante es "supervisar a los forjadores de tales mitos" y no la veracidad de sus relatos, como se desprende de la expresión "incluso si fueran ciertos". Con esto último, entendemos que hay una desvinculación de la premisa segunda, esto es, la premisa lógico-ontológica sobre la existencia (coherente) de los dioses descritos por la poesía. El quid no es la verdad, sino aquello que es considerado benéfico para el Estado.

c) Finalmente, nuestra última cita entrega dos elementos adicionales. Por un lado, con respecto a la deseabilidad de las mentiras para el filósofo, dice que "sería preferible" guardar silencio. Pero por otro lado –recordemos que el criterio es político–, en caso de ser necesario, es mejor que lo escuchen pocos y en secreto. De esto último el lector de Strauss captará a qué se refiere Platón, a saber, el arte de escribir es la forma de dejar en lo dicho cosas distintas para distintas personas. Distinguiendo aquello que se dice sutilmente para los pocos, los filósofos y aquello que se dice en general y para los muchos. Con lo cual se entiende por qué Platón optó por los diálogos como obras teatrales y

> no habló por medio de tratados filosóficos; los diálogos son una forma de hablar cosas distintas a distintos lectores. A los pocos, los filósofos, y los muchos, los no filósofos. También comprendemos por qué lo que dice Diotima o Sócrates no es necesariamente lo que piensa Platón. "Quién osaría decir –se pregunta Strauss– que la doctrina de las ideas de Platón, tal como él la insinuó [...] es la verdadera enseñanza?" (Strauss, 2007d, p. 89).

Según lo anterior, el problema entre poetas y filósofos es un problema ético político sobre la enseñanza de la poesía. No es un problema ontológico (por el estatuto de la cosa en tanto cosa), ni epistemológico (por el estatuto de la verdad, del conocimiento y del discurso). De ser así, la carga argumentativa sobre la existencia de las entidades en sí mismas sería mayor, más contundente y, en todo caso, anterior a la expulsión de los poetas en el plano político. Recordemos, la opinión de Strauss es que la teoría de las formas "nunca se ha logrado describir de forma clara o satisfactoria", dice también que "la doctrina que Sócrates expone a sus interlocutores es muy difícil de entender; para empezar, es totalmente increíble, por no decir que parece absurda" (Strauss, 2006a, p. 173). En su texto *La ciudad y el hombre*, él mismo omite el análisis de la teoría de las formas, tanto de la alegoría de la línea, como del sol y la caverna; de igual manera opera con el tema de las ideas en *Fedro*, *Menón*, *Fedón* o *Parménides*, textos a los que Strauss no les dedicó un solo ensayo y apenas los menciona aisladamente. Asi mismo, Strauss señala que dicha omisión también es realizada por Farabi cuando este lee a Platón.

Todo indica entonces que el pensamiento de Platón –distinto del platonismo de Diotima–, es una estrategia del arte de escribir y que, en consecuencia, la querella entre la poesía y la filosofía es un problema de poder por la construcción de valores ético- políticos que enseña la poesía y que pretende mantener la enseñanza exotérica de los valores trascendentes no por su existencia en sí, sino por un factor ético–político: estas creencias son el sustento de la polis, pues permiten la orientación de la vida en la ciudad para los no filósofos. Pero, ¿qué relación guarda esto con Nietzsche? Veamos.

Strauss llama nihilismo "al rechazo de los principios de la civilización en cuanto tales". "Los pilares de dicha civilización son [...] la moral y la

ciencia unidas entre sí". De modo que, el peligro que se enfrenta con el nihilismo es que "la ciencia sin la moral degenera en cinismo, y destruye así la base del esfuerzo científico mismo; y la moral sin la ciencia degenera en superstición, corriendo así el riesgo de transmutarse en crueldad fanática" (Strauss, 2008a, pp. 137-138). De modo que un hombre nihilista es un hombre que, conociendo los principios de la civilización, los rechaza y deja en el vacío, en la nada, los sustentos de la polis.

En la lectura que hace Strauss de la filosofía platónica no hay una afirmación definitiva de los sustentos últimos de la moral y la política. Sin embargo, la no afirmación de tales sustentos no conduce ni a su rechazo ni a su público repudio. La no afirmación de tales sustentos como verdades no supone para Platón la caída y la adoración a la nada. Como se analizó antes, el descrédito esotérico por la doctrina de las formas y la afirmación exotérica de esta como mentira noble es la forma en la que la filosofía política de Platón (leída por Strauss a través del arte de escribir), sostiene la polis pese a no poder afirmar o negar esotéricamente los sustentos de la polis. A causa de tal maniobra, mantiene esotéricamente la pregunta por el todo sin dejar irresponsablemente a la polis en el culto a la nada.

Mientras tanto y por su parte, Nietzsche hace un rechazo público y consciente de la razón y la moral. No existe moral universal y en sí misma. Nietzsche además prescinde de la estrategia exo-esotérica del arte de escribir. De tal modo, si no existen fundamentos últimos sobre la existencia (divinos o racionales o al menos, las mentiras nobles) que sustenten la polis, ocurrirían dos cosas: por un lado, en el plano político, la ausencia de un fundamento último que le otorgue estabilidad a la polis hace que se eliminen las diferencias esenciales y se rinda culto a la nada. En términos políticos, esto se traduce en que no existe diferencia esencial entre la democracia y el totalitarismo, la aristocracia y la tiranía, la tiranía y la monarquía. Tampoco existe diferencia entre la poesía que enseña malos hábitos de aquella que enseña buenos hábitos.

Por su parte, en el plano filosófico, la creencia en la ausencia de un fundamento racional heredaría todo al prejuicio subjetivo y relativo. Esto elimina la diferencia y, por tanto, iguala las opiniones del sabio y del ignorante; elimina también la diferencia entre el bárbaro y el hombre liberal y culto; no permite distinguir entre el hombre que cultiva las artes y el caníbal.

Si el hombre filosófico ya no tiene lugar en la polis, pues vale lo mismo la opinión del sabio que la del ignorante, ¿qué papel desempeña la filosofía en la polis? Sin hipotéticas esencias como objeto de investigación ya no es más importante la opinión del filósofo que la del boyero o la del caníbal. Esto explica para Strauss la elección platónica por las mentiras nobles.

Por tanto, la diferencia entre elegir o no las mentiras nobles está en hacer pública o no la ausencia de fundamentos últimos en la polis. El interés filosófico por mantener abiertas las preguntas de la filosofía radica, por un lado, en no matar el eros que conduce a la filosofía, por otro, en no abrir la puerta a relativismos que conduzcan a la elección del caníbal por sobre el hombre culto; la elección de los regímenes despóticos por sobre los que proponen la libertad.

El Platón de Strauss considera que las consecuencias de hacer pública la ausencia de fundamentos últimos en la polis pueden ser muy grandes tanto para la sociedad, como para la filosofía. Con respecto a la filosofía, el quid es la pérdida de su lugar en la polis. Strauss anota que "el carácter plebeyo del erudito o el científico contemporáneo se debe a que no tiene reverencia por sí mismo" (Strauss, 2008b, p. 261). Con respecto a la polis, es menester anotar que Strauss piensa dentro del espectro de la filosofía nietzscheana, es decir, Nietzsche es el referente del pensamiento contemporáneo, en el cual está inserto Strauss, pero este advierte de los peligros a los que puede verse la filosofía y la polis si se acepta el dictamen nietzscheano y, en consecuencia, están ausentes las falsas jerarquías de la mentira noble que dan sustento a la polis.

Así entonces, aceptar sin más el dictamen de Nietzsche y la expulsión de las mentiras nobles es abrir la puerta a la adoración a la nada y su traducción política en la rendición del culto a la nada. Dannhauser atina al decir que el problema de la conexión de Nietzsche y el nazismo no se resuelve afirmando, como suelen hacerlo, que este no fue nazi. Todo conocedor de la obra de Nietzsche sabe que este no fue nacionalista, ni antisemita político, que resulta superficial comprenderlo a través de las categorías propias del nacionalsocialismo. Todo conocedor de la obra de Nietzsche sabe que este fue un hombre con una enorme sensibilidad y una visión noble sobre el futuro de la humanidad, pero la crítica está en que "queda en pie el hecho de que en varias formas, Nietzsche influyó sobre el fascismo. Acaso

el fascismo abusara de las palabras de Nietzsche, pero es singularmente fácil abusar de tales palabras" (Dannhauser, 2004, p. 797). Se reconoce que pocos hombres tienen más talento que Nietzsche para hacer "que una opinión extrema pareciese atractiva, presentándola con gran audacia y elocuencia", pero, advierte Dannhauser, "un hombre que aconseja vivir peligrosamente, debe esperar que los hombres peligrosos, como Mussolini, sigan su consejo" (2004, p. 797).

De tal modo, el rechazo de Strauss a Nietzsche está vinculado también en un plano político-filosófico, en la medida en que encuentra una falta de prudencia política en las obras de Nietzsche. Prudencia que no solo está ausente en su obra, sino que es atacada.

Una última cosa queremos anotar: la relación que surge acá entre Nietzsche y las consecuencias políticas del nihilismo en el siglo XX indicarían por qué, creemos, Strauss considera que las mentiras nobles sí son necesarias aún. De tal modo, la diferencia o no entre una democracia liberal y el nacionalsocialismo pone en juego la idea de que en la sociedad contemporánea el filósofo puede decir cualquier cosa en voz alta y en nombre propio, sin pagar un precio político para la filosofía. Lo que esconde tal error, señalado antes, es justamente esto: la protección de la polis y de la filosofía. Dicho de otro modo, la estrategia de la escritura exo-esotérica protege a la polis de caer en el culto a la nada.

Según vimos, Strauss acepta el diagnóstico de Nietzsche sobre la modernidad, a saber, la aceptación de una vida y una polis sin garantes últimos (metafísicos, o racionales, o seculares). Ahora bien, es en busca de respuesta a tal desafío propuesto por Nietzsche que Strauss atraviesa por la filosofía medieval para finalmente arribar a las nociones de responsabilidad política del filósofo y del arte de escribir de la filosofía política de Platón.

Tal preferencia de Strauss por la responsabilidad política de la filosofía platónica está directamente relacionada con las consecuencias o las invocaciones nihilistas y poco responsables de Nietzsche. Por esto, Strauss piensa en el espectro de la obra de Nietzsche, sabe que es un gigante, pero no es un nietzscheano. Strauss sabe de la urgencia de las mentiras nobles por diversas razones: por un lado, las mentiras nobles son requeridas para dar sustento a las necesidades básicas de la polis (tales como la justicia, la igualdad, la razón, etcétera.). Además, esto permite justificar las diferencias entre

el pensamiento del sabio y aquellas opiniones del bárbaro o del ignorante. De no ser así, si todo eros vale lo mismo, tendremos que aceptar sin más que es lo mismo el eros de filosofía que el eros por las apuestas de caballos, aceptaremos también que es lo mismo vivir en una democracia liberal que vivir bajo una tiranía. Aceptaremos que es lo mismo el hombre liberal que el caníbal. ¿Estamos realmente dispuestos a aceptarlo?

No somos los únicos que entendemos la proximidad de estos dos pensadores. En una entrevista, Varela afirma respecto de las convergencias entre Platón y Nietzsche: "Platón es el filósofo que más menciona Nietzsche [...] la influencia de más largo aliento (y que tal influencia) es otra arista de su formación subestimada o ignorada por la vulgata nietzscheana" (2008). Ahora bien, el quid es que a la luz de la lectura de Strauss encontramos que tal relación entre Nietzsche y Platón se manifiesta desde un nuevo ángulo. Esta mirada nos conduce a una serie de proximidades y distanciamientos singulares. Respecto de las primeras, mencionemos el ideal patricio y superior del filósofo; la importancia artística de la escritura y el eros como impulso fundamental y creador. Por otro lado, tenemos diferencias fundamentales, entre ellas, la comprensión de la relación filosofía-polis y, por ello, diferente concepción de la necesidad de las mentiras nobles; la escritura en nombre propio y la función de la creencia en el elemento eidético o "en sí". Desarrollaremos brevemente estas divergencias y coincidencias.

6. La disputa Nietzsche–platonismo de Diotima

Una diferencia esencial, compleja y llena de matices, que se marca en la lectura straussiana de la relación entre Platón y Nietzsche es la creencia en el elemento trascendente "en sí". Bastaría recordar cómo Nietzsche rechaza la creencia en tales cosas y las entiende como el "pecado original de los filósofos". Un "prejuicio de los filósofos" producto de la voluntad de verdad en el minuto más engañoso y soberbio de la existencia humana. Tal creación cultural es favorecida por el lenguaje, que permite la creación del elemento eidético en el discurso. Son conocidos los ataques de Nietzsche a la filosofía moderna por sobreponer la ciencia a los sentidos. En la primera parte de

Más allá del bien y del mal, así como en otras partes de su obra[4], critica a Descartes y a los tomistas, a la "tartufería kantiana" y, en general, a todo el racionalismo filosófico. Pero tal superposición de la ciencia y la razón en los sentidos es un error, una mentira. La mentira viene, para Nietzsche, desde el triunfo de Apolo sobre Dioniso en Grecia, cuyo adalid fue Platón y su plebeyo Sócrates, quienes facilitaron el advenimiento de las trascendencias morales del cristianismo en la Tierra. Para salir de aquella creencia en el elemento trascendente, Nietzsche propone una filosofía del futuro, capaz de asumir la responsabilidad existencial, el *amor fati*; un amor al destino que vive y ama la vida en sí, un eterno decir sí. Lampert opinará que

> El lugar de Nietzsche en la historia de la filosofía política platónica es claro: se erige como un verdadero filósofo, al final de una historia de fraude piadoso ofreciendo las herramientas filológicas y psicológicas necesarias para un examen completo y por la recuperación de su platonismo básico. (1996, p. 126).

Sin embargo, las aguas claras sobre las que navegamos se enturbian gracias a Strauss. Él ensombrece las comprensiones básicas tanto de Platón como de Nietzsche. Todo lo que acabamos de sintetizar, esto es, la crítica de Nietzsche al racionalismo, a la filosofía y la responsabilidad que de esto tiene Platón o lo que ahora llamamos el platonismo de Diotima (por ser facilitador de una síntesis entre la filosofía griega y la moral cristiana). Para Strauss, la idea de las mentiras nobles y el juego entre lo exotérico y lo esotérico hacen de Platón un no dogmático del dogma del en sí y, por ende, inmune a las críticas de Nietzsche. ¿Cómo es posible esto?

Recordemos. Hemos señalado la agudeza singular con la que Strauss ha mencionado que no es legítimo adjudicar como pensamiento de Platón algo expuesto por un personaje de sus diálogos. Lo que dicen los personajes de las obras platónicas no es necesariamente lo que piensa Platón. De allí que en su "Nota sobre el plan de *Más allá del bien y del mal*, de Nietzsche"

---

4 Al respecto pueden observarse, por ejemplo: *Humano, demasiado humano* I, Aforismos 1 ("Química de las ideas y los sentimientos"). y 2 ("Pecado original de los filósofos"). Asimismo, toda la primera parte de *Así habló Zaratustra* se dedica también a dicha cuestión junto con la sección primera de *Más allá del bien y del mal*, titulada "De los prejuicios de los filósofos"

Strauss sostenga que "Diotima no es ni Sócrates ni Platón" (2008b, p. 246). Separamos entonces el platonismo de Diotima del pensamiento de Platón. Platonismo de Diotima es la explicación del mundo a partir de los entes trascendentes, cosas que son objeto del ataque de Nietzsche. Así las cosas, nos encontramos bajo la siguiente perspectiva: Nietzsche atacará la creencia dogmática en el elemento en sí, que el platonismo descrito por Diotima legó al cristianismo y a Occidente. El corazón de su ataque es la doctrina de las formas, el socratismo, no Platón.

Todo lo anterior sirve para ver la forma en la que encaramos la discusión. Strauss diferencia dos disputas. Por un lado, la crítica de Nietzsche al logo centrismo, producto de la enseñanza del platonismo de Diotima (Lampert, 1996, p. 103). Por otro lado, Strauss ve la disputa entre Platón y Nietzsche con respecto a la enseñanza de la filosofía (exotérica y esotérica), las mentiras nobles y la posibilidad de ser o no públicamente honesto.

6.1. La disputa Nietzsche – Platón (leído por Strauss) en torno a las mentiras nobles

Con respecto al origen de la noción de "*mentiras nobles*", debemos anotar que Strauss menciona tal concepto cuando estudia a Platón (Strauss, 2006a). La expresión es tomada de *República* (377d7) y está puesta en boca de Sócrates con la intención de mantener el contexto de la creación en el discurso de la polis ideal. Esta noción recibe distintos nombres por parte de Strauss. Si bien el más empleado es la fórmula platónica de mentiras nobles, encontramos otros nombres como fraude pío o economía de la verdad.

Ahora bien, ¿qué función cumple tal noción de fraude pío o mentira noble? Como se dijo antes, la mentira noble es un discurso que crea el filósofo con la intención de proporcionar una explicación verosímil a un fenómeno moral o político determinado. Está hecha en pro de lograr que los jóvenes nobles de la polis acepten discursos verosímiles (por ejemplo la polis ideal fundada en el discurso). También la mentira noble puede ser la formulación de una idea verosímil, aunque no verdadera, que conforme a las opiniones deseables de la polis, busque reducir al silencio a relativistas, nihilistas o inmorales por medio de la vergüenza y la deslegitimación social, sin que esto implique la refutación de sus ideas. Pensemos por ejemplo en

Calícles, Trasímaco o los personajes aristofánicos de los discursos, todos los cuales son llevados al silencio, pero no necesariamente refutados.

Para saber por qué esta noción es el máximo punto de distanciamiento entre Platón y Nietzsche indagaremos qué sentido tiene la mentira noble. Tal como mencionamos antes, la mentira noble está dirigida a los jóvenes nobles y reducir al silencio o a la vergüenza –según el nomoí vigente– a los inmorales o relativistas, que puedan llegar a atentar contra la estabilidad de la polis. Esta última es la expresión clave. En efecto, el objetivo de la mentira noble es mantener la estabilidad de la polis, evitar su destrucción. El filósofo, en su búsqueda de la verdad, cuestiona las bases de la ciudad. Con la pregunta por la justicia o por los dioses, el filósofo deviene un cuestionador de la noción de justicia o de divinidad que tiene la polis en la cual habita. De tal modo, en su deseo inevitable y natural por la verdad del todo, el filósofo puede llegar a erosionar la ciudad haciendo que esta no lo reciba con buena aceptación y juzgue entonces a la filosofía como una actividad problemática en el interior de la polis. De manera que el filósofo se ve encerrado por dos elementos: por un lado, su eros de búsqueda de la verdad, que le impele a indagar por el todo (este todo incluye la polis y sus bases morales, jurídicas y políticas). Por otro lado, tales cuestiones lo pone en el centro de la picota pública y puede convertirse en perseguido. La solución a esta dicotomía es incurrir en cierto fraude pío o decir mentiras nobles. Con las mentiras nobles logra varias cosas simultáneamente:

Por un lado, neutralizar las acciones de los relativistas, en el caso de Platón, los sofistas; en el caso de Strauss, los positivistas y los historicistas. Por otro lado, evita la persecución de la polis, sin dejar de buscar la verdad. Finalmente, educa a los jóvenes de la polis y participa de la actividad pública. Es decir, la mentira noble es filosofía política en un sentido primario o exotérico de la expresión. La mentira noble es la forma con lo cual responde a la "necesidad logográfica" de la filosofía. Esto quiere decir que en un mismo discurso se puede desarrollar la capacidad de "decir distintas cosas a distintas personas" (Strauss, 2006a, p. 83). Así se logra decir una verdad exotérica a los muchos no filósofos, mientras que al mismo tiempo se hace un discurso para los pocos, los filósofos. Con ello, se mantienen las diferencias necesarias y naturales entre los ciudadanos y los filósofos.

Una vez que tenemos todos los elementos, retornemos ahora a la cuestión de la distancia entre Nietzsche y Platón. Dicho brevemente, Lampert cree que Nietzsche parece estar en un momento histórico en el que no es necesario mantener las mentiras nobles de la filosofía. En efecto, considera que los actuales tiempos incluyen o permiten la posibilidad de decir todo lo que se desea en voz alta y en nombre propio sin acarrear consecuencias. Así, la estrategia platónica de responder con mentiras nobles a la "necesidad logográfica" es un elemento innecesario de la filosofía platónica para la filosofía contemporánea. Por otro lado, la estrategia de la mentira y la escritura platónica es irrelevante para la filosofía contemporánea puesto que no existe ya una verdad trascendente, "Dios ha muerto". Según esto, existen interpretaciones distintas de un mismo hecho, pero no existe una verdad (dicha por el filósofo) que atente contra la polis. Por lo cual, se entendería que para Nietzsche ya no es necesario el elemento platónico de la mentira noble.

6.2. El ideal patricio y superior del filósofo

Hemos transitado ya por las dos diferencias más relevantes. Por un lado, aquello que hemos llamado la disputa entre Nietzsche y el platonismo de Diotima por "la cosa en sí". Por otro lado, aquella otra disputa entre Nietzsche y Platón por las mentiras nobles y la responsabilidad política del filósofo. Avancemos ahora por las proximidades entre Nietzsche y Platón, leído por Strauss.

Una de las posturas que más rápido encuentra a nuestros dos pensadores es la comprensión de la superioridad del filósofo con respecto a los demás hombres de la polis. Cada uno de los pensadores entiende al filósofo como alguien distinto y superior a la polis por la postura que este toma hacia la verdad. Para Platón, el filósofo es superior a la polis, de allí que tenga el valor para salir de la caverna y el ahínco para perseguir la verdad, aun cuando sepa que esta no es alcanzable. El filósofo platónico es un hombre que no se basta con las opiniones corrientes de la polis y, guiado por el deseo que tiene de saber, emprende su camino hacia la verdad. Imagen paradigmática de esto es el ascenso en la caverna. La filosofía, y con ella el filósofo, es superior a la polis puesto que para aproximarse al saber parte

de las creencias sin fundamento, a las creencias fundadas de la polis. Para esto bastaría con recordar el "mito de las clases" en *República*, mito según el cual se les contará a los habitantes de la ciudad fundada en el discurso que todos son hijos de la misma madre tierra. Sin embargo, "el dios que los modeló puso oro en la mezcla con que se generaron unos cuantos de vosotros" que serán gobernantes y también filósofos (*República* 415a). A razón de estas diferencias encontramos todo un largo apartado que muestra la particularidad que tiene la crianza o educación del filósofo gobernante (*República* 522c-534 b).

Para Nietzsche –como para Platón–, el filósofo también es un ser de una naturaleza superior. Para Nietzsche el filósofo no hace parte de los muchos, sino de los pocos. El filósofo de Nietzsche es un sujeto especial y raro: "Lo que el filósofo es, eso resulta algo difícil de aprender, pues no se puede enseñar […] para entrar en un mundo elevado hay que haber nacido, o dicho con más claridad, hay que haber sido criado para él" (2007b, af. 213). Lo que diferencia al filósofo del hombre común en Nietzsche también es la actitud de este con respecto a la verdad: "… la fortaleza de un espíritu se medirá justamente por la cantidad de 'verdad' que soportase o, dicho con más claridad, por el grado de verdad que necesitase que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada" (2007b, af. 39).

Un amplio conocedor de la obra de Nietzsche como Jasper nos hace el guiño en este punto cuando, hablando de los nietzscheanos "señores de la tierra", sostiene que estos "serían partidarios del modo de pensar que Platón ha descrito en el *Tehages*: 'cada uno de nosotros desearía, en la medida de lo posible, enseñorear sobre los demás hombres, y sobre todo ser un dios', y más adelante agrega: "… la caracterización de la gran política de Nietzsche consiste en lo siguiente: cuando ella trata del legislador no se habla, en modo alguno, del político activo, sino del filósofo" (Jasper, 2003,.pp. 287, 289).

6.3. El arte de escribir

Otra proximidad importante entre Platón y Nietzsche está en el valor que le otorgan a la escritura. Por una parte, hemos observado que Strauss acierta al entender los diálogos de Platón como "obras dramáticas". Los diálogos son leídos por Strauss como aquellas uvas pintadas que se abstraen

del hecho de ser pintadas y, pareciendo tan reales, en todo caso no pueden comerse (Strauss, 2005, p. 102) y lee los textos de Platón como obras de arte. Estrictamente hablando, Strauss entiende "que los diálogos platónicos son obras dramáticas, si bien escritas en prosa. Entonces se los debe leer como obras dramáticas" (2006a, p. 91). Ahora bien, el carácter dialógico de tales obras dramáticas busca evitar la cosificación, dar la apariencia de una conversación espontánea, y simultáneamente esconde el carácter logográfico, esto es, la responsabilidad política de Platón de diluir el contenido filosófico de sus obras, de modo tal que diga exotéricamente una cosa para unos (los muchos no filósofos), otra cosa esotéricamente para otros (los pocos o filósofos) que son capaces de cuestionar las verdades establecidas por la polis. Diferenciándose entonces según la capacidad de verdad de la que sea capaz el lector.

Por su parte, Strauss destaca que Nietzsche es consciente de la distinción exotérica y esotérica de los griegos (Nietzsche, 2007b, af. 30) y huelga decir que hace que unos estén dotados para escuchar ciertas verdades y otros no, según se habló antes. Nietzsche hace entonces de sus pensamientos "pensamientos escritos y pintados" como obras de arte. (2007b, af. 296).

De tal modo, tanto Nietzsche como Platón entienden la escritura como un fenómeno estético que de algún modo intenta evitar la cosificación de lo dicho. Vemos entonces que tanto Nietzsche como Platón son coherentes con las intenciones de su filosofía y, por ello, desarrollan un cierto arte de escribir. Platón en diálogos y como se vio, a decir de Strauss, por estrategia de supervivencia del filósofo. Nietzsche adopta un estilo que se relaciona con la muerte de toda verdad trascendente, –que se oculta en la gramática– y con la forma de comunicar sus pensamientos.

Referencias bibliográficas

Aristófanes. (2011). *Nubes*. Madrid: Gredos.

Bernardette, R. (2011). "*La ciudad y el hombre* de Leo Strauss." En: Hilb, C. (comp.) *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.

Bloom, A. (1974, 4 de noviembre). "Leo Strauss." En *Political Theory*, (2, 4), 372-392).

Brague, R. (2011). "Atenas, Jerusalén, la Meca." En Hilb, C. (comp.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.

Brague, R. (1986). "Leo Strauss et Maïmonide." En Sh. Pines y Y. Yovel (eds.) *Maimonides and Philosophy* (pp. 246-268). Dordrecht: M. Nijhoff.

Bruell, C. (1994). "A Return to Classical Political Philosophy." En L. Kenneth y W. Nicgorski (eds.) *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker* (pp. 325-338). Lanham Md.: Rowman & Littlefield.

Burns, L. (1991). "The Prescientific World and Historicism." En A. Udoff (ed.) *Leo Strauss thought*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Colmo, C. (2011). "Teoría y práctica. El Platón de Al-Farabi reexaminado." En Hilb, C. (comp.) *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.

Cordero, N. (2000). "Los atomistas y los celos de Platón". En *Méthexis* XXII. Madrid.

Dannhauser, W. (2004). "Nietzsche." En: L. Strauss y J. Cropsey (comps.) *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Laercio, Diógenes. (1985). *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* II. Barcelona: Visión.

Drury, S. (1987a). *Leo Strauss. The Crisis of Liberal Democracy*. Albany: University of New York Press.

Drury, S. (1987b). "Strauss' Classic Natural Right Teaching". En *Political Theory,* (15, 3), 299-315.

Drury, S. (1987c). "The Esoteric Philosophy of Leo Strauss". En: *Political Theory*, (13, 3), 315-335.

Drury, S. (1988). *The Political Ideas of Leo Strauss*. Nueva York: St. Martin Press.

Ferry, L. (1991). *Filosofía política I: la nueva querella entre antiguos y modernos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fink, E. (1980). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.

Fortin, E. (1984, enero). "Gadamer on Strauss." En *Interpretation*, (12, 1), 1-13.

Gourevitch, V. (1968a). "Philosophy and Politics I." En *Review of Metaphysic*, (22, 1), 58-84.

Gourevitch, V. (1968b). "Philosophy and Politics II." *Review of Metaphysic*, (22, 2), 281-328.

Gourevitch, V. (2011). "El problema del derecho natural y las alternativas fundamentales en *Derecho natural e historia*." En Hilb, C. (comp.) *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.

Granier, J. (1982). *Nietzsche*. París: Presses Universitaires de France.

Guthrie,. J. (2005). *Los filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2002). *Nietzsche* (t. I). Barcelona: Destino.

Hilb, C. (2002). "Más allá del liberalismo. Notas sobre las *Anmerkungen* de Leo Strauss el concepto de lo político de Carl Schmitt." En J. Dotti y J. Pinto (comps.) *Carl Schmitt. Su época y pensamiento* (pp. 211-227). Buenos Aires: Eudeba.

Hilb, C. (2005). *Leo Strauss: El arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Jasper, K. (2003). *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana.

Kennington, R. (2011). "*Derecho natural e historia* de Strauss". En Hilb, C. (comp.) *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.

Klossowki, P. (1995). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires: Altamira.

Lampert, L. (1996). *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press.

Lastra, A. (2000). *La naturaleza de la filosofía política*. Murcia: Res-publica.

Lefort, C. (2007). "Tres notas sobre Leo Strauss." En *El arte de escribir y lo político* (pp. 185-230). Barcelona: Herder.

Löwith, K. (1996). *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same.* Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

Manent, P. (1989, julio-septiembre). "Strauss et Nietzsche". En *Revue de Métaphysique et de Morale*. (94, 3) 309-337.

Meier, H. (2006). *Leo Strauss y el problema teológico político*. Buenos Aires: Katz.

Meléndez, G. (2002). "La crítica a los valores como inversión de sentido." En M. Rujana (comp.) *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad*. Bogotá: Universidad Libre/ –Siglo del Hombre.

Neuman, H. (1971). "Review of Strauss'' Xenophon''s Socratic discourse." *Journal of the History of Philosophy*, (9), 239-243.

Nietzsche, F. (1947). *La gaya ciencia* (trad.. Pablo Simon). Buenos Aires: Poseidón.

Nietzsche, F. (1998). *La voluntad de poderío* (trad. Aníbal Froufe). Madrid: Edaf.

Nietzsche, F. (2007a). *Así habló Zaratustra* (trad. Andrés Sánchez Pascual). Buenos Aires: Alianza.

Nietzsche, F. (2007b). *Más allá del bien y del mal* (trad. Andrés Sánchez Pascual). Buenos Aires: Alianza.

Nietzsche, F. (2008a). *Genealogía de la moral* (trad. Andrés Sánchez Pascual). Buenos Aires: Alianza.

Nietzsche, F. (2008b). *Ecce homo* (trad. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2009a). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (trad. Alfredo Tzveibel). Buenos Aires: Miluno editorial.

Nietzsche, F. (2009b). *Crepúsculo de los ídolos* (trad. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.

Nussbaumm, M. (2004). *La fragilidad del bien*. Madrid: Machado Libros.

Pangle, T. (2008). "Introducción." En *Estudios de filosofía política platónica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Pangle, T. (2006). *Strauss: an Introduction to his Thought and Intellectual Legacy.* Baltimore: J. Hopkins University Press.

Plato (2008). *Republic*. Oxford: Oxford University Press.

Plato (1970). *Laws*. Oxford: University Press.

Platón (1982-1988). *Diálogos* (I – V). Madrid: Gredos.

Quinche, V. (2002). "Las tres estéticas de Nietzsche". En Rujana, M. (comp.) *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad*. Bogotá: Universidad Libre/ –Siglo del Hombre.

Reinhardt, K. (1966). "Walter F. Otto." En *Vermächtnis der Antike*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.

Reinhairt, K. (1977). "Nietzsche's Lament of Ariadne." *Interpretation*, (6), 204-224.

Rosen, S. (1973). "Review of Strauss' Xenophon's Socrates." En *The Classical World*, (66), 470-471.

Rosen, S. (2000). "Leo Strauss and the Possibility of Philosophy." En *The Review of Metaphysic*, (53), 541-564.

Rosen, S. (2003). *Hermeneutics as Politics*. New Haven: Yale University Press.

Rosen, S. (2011). "Leo Strauss y la querella entre los antiguos y los modernos." En C. Hilb (comp.) *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.

Smith, S. (2011). "*¿Destruktion* o recuperación? La crítica de Leo Strauss a Heidegger." En C. Hilb, *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.

Smith, S. (2000). "Strauss's Platonic Liberalism." En *Political Theory*, (26, 6), 787-809.

Strauss, L. (1933). "Quelques remarques sur la science politique de Hobbes." En *Recherches philosophiques,* (2), 609-622.

Strauss, L. (1953). *Natural Right and History*. Chicago: University Press.

Strauss, L. (1955). "Alfarabi y las leyes de Platón." En *Qué es filosofía política*. Madrid: Guadarrama.

Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Nueva York: Free Press.

Strauss, L. (1959). *What is Political Philosophy?* Chicago: University Press.

Strauss, L. (1968). *Socrates and Aristophane*. Nueva York: Basic Bocks.

Strauss, L. (1970). *Xenophon Socratic Discourse*. Ithaca: Cornell University Press.

Strauss, L. (1972). *Xenophon's Socrates*. Ithaca: Cornell University Press.

Strauss, L. (1975). *The Argument and Action of Plato's Laws*. Chicago: University Press.

Strauss, L. (1995). *Philosophy and Law*. Albany: State University of New York Press.

Strauss, L. (1997). "A Giving of accounts: Jacob Klein and Leo Strauss." En Kenneth Hart Green (ed.) *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity.* Albany: State University of New York Press.

Strauss, L. (2002). *The Early Writings* (1921-1932) (ed.. Michael Zank). Albany: State University of New York Press.

Strauss, L. (2005). *Sobre la tiranía*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Strauss, L. (2006a). *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz.

Strauss, L. (2006b). *La filosofía política de Hobbes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Strauss, L. (2007a). "Ciencia social y humanismo." En *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires: Amorrortu.

Strauss, L. (2007b). “Relativismo.” En *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires: Amorrortu.
Strauss, L. (2007c). “¿Progreso o retorno?” En *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires: Amorrortu.
Strauss, L. (2007d). “Una introducción al existencialismo de Heidegger.” En *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires: Amorrortu.
Strauss, L. (2007e). “Prefacio a *Crítica a la religión de Spinoza*.” En *Liberalismo antiguo y moderno.* Buenos Aires: Katz.
Strauss, S. (2007f). “El liberalismo de la filosofía política clásica”. En *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires: Katz.
Strauss, L. (2008a). “El nihilismo alemán.” En R. Esposito, C. Galli y V. Vitiello (comps.) *Nihilismo y política*. Buenos Aires: Manantial.
Strauss, L. (2008b). “Nota sobre el plan de *Más allá del bien y del mal*, de Nietzsche.” En *Estudios de filosofía política platónica*. Buenos Aires: Amorrortu.
Strauss, L. (2008c). “La filosofía como ciencia estricta y la filosofía política.” En *Estudios de filosofía política platónica*. Buenos Aires: Amorrortu.
Strauss, L. (2009). *La persecución y el arte de escribir*. Buenos Aires: Amorrortu.
Strauss, L. (2011a). “*Las tres olas de la modernidad*.” En C. Hilb (comp.) *Leo Strauss: El filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.
Strauss, L. (2011b). “El Platón de Farabi.” En C. Hilb (comp.) *Leo Strauss: El filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.
Strauss, L. y Cropsey, J. (2004). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
Strauss, L. y Gadamer, H. G. (2004). “Correspondence”. En H. G. Gadamer. *Truth and Method*. Londres: Continuum.
Strauss, L. y Voegelin, E. (2009). *Correspondencia: fe y filosofía*. Barcelona: Paidós.
Tanguay, D. (2007). *Leo Strauss: an Intelectual Biography.* Yale: Yale University.
Tanguay, D. (2011). “Strauss, ¿discípulo de Nietzsche?” En Hilb, C. (comp.) *Leo Strauss: el filósofo y la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.
Udoff, A. (1991). *Leo Strauss’ Thought. Towards a Critical Engagement*. Boulder, Colo.: Reinner Publishers.
Vallespin, F. (1994). *Historia de la filosofía política*. (vol. 5). Madrid: Alianza.

Varela, G. (2008, 31 de agosto). "Nietzsche y la política. Una entrevista". En *Revista sin Permiso*. Recuperado de http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=2019

Vatter, M. (2010). "Leo Strauss and Nietzsche: Will to Power as a Vindication of God". En *Conferencia Internacional Nietzsche: el devenir de la vida*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.

Vattimo, G. (1996). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.

Vattimo, G. (2003). *Nietzsche: el sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.

Zuckert, C. (1996). *Postmodern Platos*. Chicago: University Press.

Los autores

Luciano Nosetto.

Politólogo, especialista en teoría política contemporánea, magíster en ciencia política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín y doctor en ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas por el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires. Docente de Teoría Política Contemporánea de la Carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires. Profesor invitado en posgrados en la Universidad Nacional del Nordeste, la Universidad Nacional de San Martín y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Sus trabajos recientes giran en torno a las obras de Hannah Arendt, Michel Foucault, Carl Schmitt y Leo Strauss.

Óscar Mauricio Donato.

Candidato a doctor en ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires, con un proyecto sobre la interpretación straussiana de la filosofía política de Platón, y magíster en ciencias políticas y sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Argentina. Estudió Filosofía en la Universidad Libre donde actualmente se desempeña como profesor de Filosofía Antigua y Teoría Política. Allí es director del Grupo de Investigación Nuevos Argonautas. Pertenece a la International Plato Society. Publicó distintos textos sobre filosofía política antigua y teoría política.

Leo Strauss ha dado cuenta de la crisis de nuestra civilización, sosteniendo que el hombre occidental moderno ya no sabe lo que quiere. Esta desconexión contemporánea entre lo que el hombre sabe y lo que el hombre quiere equivale a la impotencia de la razón para asentar nuestras preferencias sobre fundamentos firmes. Si todas nuestras preferencias son relativas, si resulta imposible ordenar nuestras preferencias en función de criterios racionales o fundamentos firmes, el orden que nuestras preferencias adopten surgirá de la resolución y la gravedad con que se abrace cada una de ellas. El absolutismo resulta así la contracara del relativismo contemporáneo. ¿Cómo navegar en el estrecho definido por la Escila del absolutismo y la Caridbis del relativismo? Este libro restituye la propuesta straussiana, consistente en un retorno desde la enseñanza de Friedrich Nietzsche hacia la de Platón.

creative commons

ISBN 978-958-8791-51-7